Gott und Gottesdienst

Ökumenische Perspektiven

im Auftrag des
Instituts für ökumenische Forschung
in Straßburg

herausgegeben von
Marc Lienhard und Harding Meyer

Ökumenische Perspektiven

Nr. 4

Gott und Gottesdienst

Mit Beiträgen von

Vilmos Vajta
Martin Seils
Peter S. M. Selby
Jean-Pierre Jossua und
Heiner Hoffmann

Verlag Otto Lembeck · Frankfurt am Main
Verlag Josef Knecht · Frankfurt am Main

Mitarbeiter

Pastor Heiner Hoffmann, früher Assistent beim Lutherischen Weltbund in Genf, z. Z. Pastor an der Saint Peter's Church in New York, einer internationalen Gemeinde

Pater Dr. Jean-Pierre Jossua, Rektor der Dominikanerhochschule Le Saulchoir in Paris

Dr. Martin Seils, Dozent am Katechetischen Oberseminar in Naumburg/DDR

The Rev. Peter S. M. Selby, anglikanischer Pfarrer in London und Dozent am Department of Training der Diözese von Southwark

Prof. Dr. Vilmos Vajta, Forschungsprofessor im Institut für ökumenische Forschung in Straßburg

ISBN 3 7820 0289 X (Verlag Josef Knecht)
ISBN 3 87476 024 3 (Verlag Otto Lembeck)
© 1973 Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main
Printed in Germany
Gesamtherstellung: Druckerei und Verlag Otto Lembeck,
Frankfurt am Main und Butzbach

Inhalt

Vorwort 7

Vilmos Vajta
Gottesdienst als Glaubensexperiment 9

Martin Seils
Der Gott der Welt und die Welt des Gottesdienstes . . . 21

Peter S. M. Selby
Vergangenheit und Gegenwart im Gottesdienst 51

Jean-Pierre Jossua
Der Glaube als Überwindung der Spannung
zwischen Handeln und Gebet 71

Heiner Hoffmann
Lebendiger Gottesdienst. Fragen und Aspekte 85

Vorwort

„Das Wort ‚Ich bin dein Gott' ist Maß und Ziel all dessen, was vom Gottesdienst gesagt werden mag . . ." Mit diesen Worten hat Luther in seiner Schrift „Wider die himmlischen Propheten" das Verhältnis zwischen Gott und Gottesdienst treffend gekennzeichnet. Diese Grundeinsicht in die Zusammengehörigkeit von Gottesgedanke und Gottesdienst wird nicht immer genügend beachtet. Auf der einen Seite sehen wir uns einem neuerwachten theologischen „Fragen nach Gott" und auf der anderen Seite einer lebhaften Debatte über das Verständnis und die Gestalt des Gottesdienstes, begleitet von vielen Experimenten, gegenüber. Dabei kann man beobachten, daß die theologische Reflexion über Gott selten die Linien auszieht bis hin zum Gottesdienst, während Reflexionen über den Gottesdienst und Versuche mit neuen Gottesdienstmodellen häufig ohne einen genügenden Bezug zu dieser theologischen Reflexion über Gott angestellt wurden. Ohne diese wechselseitigen Bezüge wird man weder eine angemessene Gotteslehre entfalten, noch den Gottesdienst recht begründen und gestalten können.

Auf diesem Hintergrund wurde vom Straßburger Institut für ökumenische Forschung vor einiger Zeit ein internationales Seminar über das Thema „Gott und Gottesdienst" durchgeführt. Wieder hat es sich dabei gezeigt, daß, wo es um zentrale Fragen des christlichen Glaubens geht, die Probleme sich für die gesamte Ökumene ähnlich stellen und deshalb in gemeinsamer Reflexion einer Lösung zugeführt werden sollten. Es gilt, das gemeinsame gottesdienstliche Erbe neu zu durchdenken und zu einer Erneuerung zu gelangen, die den Gottesdienst aus einer weithin spürbaren Isolierung herausführt, so daß Gottes Dienst zum Heil der Menschen im Gottesdienst der Menschen von neuem wirksam werden kann.

Die verschiedenen Beiträge dieses Bandes versuchen daher im Geiste einer heute unerläßlichen gemeinsamen, ökumenischen Reflexion die Frage des Gottesdienstes in den verschiedenen Zusammenhängen zu erörtern, die häufig jeweils nur für sich betrachtet werden. In einer einleitenden Problemskizze weist *Vilmos Vajta* (luth.) auf die theologische, weltliche, missionarische, gemeinschaftliche und ökumenische Dimension des Gottes-

dienstes hin. *Martin Seils* (luth.) verknüpft seinen Überblick über die gegenwärtige Diskussion über das Verständnis Gottes mit den neueren Erwägungen zum Gottesdienst. *Peter Selby* (anglik.) reflektiert über die Zusammengehörigkeit von Vergangenheit (Geschichte) und Gegenwart im gottesdienstlichen Geschehen, während *J.-P. Jossua* (kath.) dem heute vielbeschworenen und selten tiefer durchdachten Verhältnis von Meditation und Aktion, Gottesdienst und Handeln nachgeht. *Heiner Hoffmann* (luth.) unterzieht abschließend die verschiedenen Ansätze zu einer Erneuerung des Gottesdienstes, wie sie in den Kirchen der Welt erkennbar sind, einer kritischen Beurteilung. Von verschiedenen persönlichen Auffassungen und unterschiedlichen Fragestellungen ausgehend, wird der zentrale und zugleich umgreifende Charakter des Gottesdienstes herausgestellt.

Die Aufsätze von Martin Seils, Peter Selby und Jean-Pierre Jossua sind z.T. überarbeitete Referate, die während des erwähnten Seminars gehalten wurden. Der Aufsatz von Heiner Hoffmann war ursprünglich Teil einer unveröffentlichten Studie, die der Verfasser als früherer Forschungsassistent des Lutherischen Weltbundes im Auftrag der Studienabteilung des LWB angefertigt hatte.

Die Herausgeber

Gottesdienst als Glaubensexperiment

von Vilmos Vajta

Wir haben uns daran gewöhnt, den Gottesdienst als die Handlung zu betrachten, durch die die christliche Gemeinde konstituiert wird. Dies ist sicher eine der wesentlichen Erfahrungen der Kirche seit der Zeit der Urgemeinde. Gewiß tut die Gemeinde Christi noch viel anderes als das, was in den gottesdienstlichen Versammlungen geschehen kann. Aber gerade im Gottesdienst sollte sich widerspiegeln, was sie ihrem innersten Wesen nach ist und was sie noch außerhalb dieser Versammlungen tut.

Der Streit um den rechten Gottesdienst

Wollen wir an diesen Einsichten christlichen Glaubens auch heute festhalten, so stehen wir vor der grundlegenden Frage, was denn Gottesdienst ist und wie er sich in der heutigen Gemeinde vollzieht. Mit anderen Worten: Welche konkrete Gestalt des Gottesdienstes meinen wir? Hängt Christsein in der Gegenwart davon ab, ob Menschen an einer bestimmten Gestalt des Gottesdienstes teilnehmen? Anders ausgedrückt: Wie weit geht die Einheit des Christenvolkes bei einer Vielfalt gottesdienstlicher Angebote?

Es ist unbestreitbar, daß wir heute in einer Situation leben, in der keine Gemeinde sich einer Neugestaltung des Gottesdienstes entziehen kann, in der aber eben diese Aufgabe zu wesentlichen Spannungen, ja Spaltungen der Gemeinde führen kann und führt. Solche Tendenzen zu Polarisierungen, die dann mit Ausschließlichkeitsanspruch auftreten, erleben wir in der gesamten Ökumene. Es ist gegenwärtig in der weltweiten christlichen Familie so etwas wie ein Streit um den rechten Gottesdienst aufgebrochen.

Diese Situation ist neu. Um das Ende des Zweiten Weltkrieges hatte man den Eindruck, als entwickele sich eine ökumenische Einheit im Blick auf die Gestalt des Gottesdienstes. Die liturgische Bewegung unseres Jahrhunderts erntete damals reiche Früchte. In allen Teilen der Welt entstanden Revisionen der gottesdienstlichen Ordnungen. Von den neuentdeckten Schät-

zen der alten Kirche und der Reformationszeit wurden viele in die so entstandenen neuen Ordnungen aufgenommen. Man entdeckte so etwas wie ein ökumenisches Schema in der altkirchlichen eucharistischen Ordnung, die sich nun durchzusetzen und in ihrer äußeren Gestalt die Einheit des Gottesvolkes zu bezeugen schien. Diese Entwicklung mußte als erwünschenswert erscheinen. Denn in einer Welt, wo die Völker und die Kirchen einander näherrückten, konnte der gemeinsame liturgische Schatz gerade ein wesentliches Zeichen des Zusammengehörens sein.

Als diese Entwicklung der gottesdienstlichen Reformen gerade ihren Höhepunkt zu erreichen schien, trat nun aber ein neues Phänomen auf: die Infragestellung der traditionellen Gestalt des Gottesdienstes. Zunächst zeigte sich in zahlreichen soziologischen und statistischen Untersuchungen mit erschreckender Deutlichkeit, daß der Gottesdienst in seiner traditionellen Gestalt des Sonntagsgottesdienstes gar nicht mehr im Zentrum des Gemeindelebens steht. Soweit das soziologische Gründe hatte, hat man (z. B. in der katholischen Kirche) zunächst durch Verlegung der Sonntagspflicht auf den Sonnabend Abhilfe zu schaffen versucht. Dabei zeigte sich nun aber, wie fragwürdig es ist, die Gemeinde Christi aufgrund der Teilnahme an einem, wenn auch erneuerten, so doch immer noch sehr traditionell gestalteten Gottesdienst identifizieren zu wollen. Diese Identifizierung der Gemeinde aufgrund der Erfüllung der Sonntagspflicht, wie es in der katholischen Kirche geschieht, begegnet ähnlich in den evangelischen Kirchen. Die traditionelle Gemeinde mißt nun einmal den Glauben der Christen daran, ob sie am Gottesdienst teilnehmen oder nicht. Da nun der statistische Befund hier ein negatives Bild ergibt, tröstet sich die Gemeinde damit, daß wir uns in einem tiefgehenden Säkularisierungsprozeß befinden und daß der katastrophale Rückgang der Gottesdienstbesuche darauf zurückzuführen sei.

Diese Auffassung, die von der traditionellen Gemeinde (und an ihrer Spitze der Pfarrerschaft) vertreten wird, läßt sich jedoch nicht halten. Die Teilnahme am herkömmlichen Sonntagsgottesdienst gibt kein echtes Bild vom Vorhandensein christlichen Glaubens in unserer unzweifelhaft säkularisierten Welt. Sie bietet nicht einmal die richtige Auskunft über die

Stellung der Christen zum Gottesdienst. Denn es gibt ein wachsendes Angebot an gottesdienstlichen Versammlungen außerhalb des Sonntagsgottesdienstes, und es besteht mancherorts so etwas wie eine neue Gemeinde, die nicht mit der traditionellen Gemeinde, sondern neben ihr und in neuer Gestalt ihren Gottesdienst feiert.

Gerade darin spiegeln sich aber Probleme, mit denen sich die Theologen heute möglichst intensiv beschäftigen sollten. Denn wenn man hier keine Klarheit schafft und keine gangbaren Wege zu einem gemeinsamen Verständnis aufzeigt, wird die Polarisierung der Auffassungen bald zu gegenseitiger Verketzerung führen und damit zu einer Spaltung des Gottesvolkes gerade an einem Punkt, an dem Einheit besonders nötig ist.

Die Dringlichkeit einer Theologie des Gottesdienstes

Diese Forderung darf nicht auf der Ebene der heute üblichen „Genetivtheologien" (Theologie der . . .) gesehen werden. Wenn man sehr oft eine Theologie „der Revolution", „der Frage", „der Kommunikation", „der Ehe" usw. fordert, so ist damit gemeint, daß jeweils ein Teilgebiet dessen, was sich dem christlichen Glauben zur Reflexion anbietet, durchdacht werden soll. Mit dem „Gottesdienst" ist es aber etwas anderes. Wenn von einer „Theologie des Gottesdienstes" die Rede ist, dann geht es eben nicht nur um ein Teilgebiet innerhalb der Theologie, sondern darum, „Gottesdienst" als alles in sich zusammenfassende Mitte der Theologie zu verstehen und eben nicht als einen begrenzten liturgischen Vorgang. Gottesdienst ist hier Grundbegriff der gesamten Theologie, und es gibt nur sehr wenige Begriffe, die wie dieser das alles tragende Zentrum der Theologie bilden können.

In diesem Sinne sollte „Gottesdienst" als tragende Mitte der Gemeinde verstanden und von der theologischen Reflexion durchleuchtet werden. Es wird also zu zeigen sein, wie der (liturgische) Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde in ihren totalen Lebensvollzug eingebettet ist und von daher einen tieferen Sinn bekommt, als wenn man ihn im Sinne eines isolierten Geschehens betrachtet. Denn es geht hier um Gott, dem kein gesonderter Raum in der Welt zugewiesen

werden kann, sondern der als Herr und Schöpfer alles in seinen Händen hält. Das ist entscheidend für den Gottesdienst der Gemeinde. Jeder Gemeindegottesdienst spiegelt wider, wer unser Gott ist. Gott und Gottesdienst gehören zusammen, und deshalb bestimmt unser Gottesbild den Gottesdienst in der Gemeinde.

In dieser Perspektive erweist sich unser Gemeindegottesdienst als *Bewährung des christlichen Glaubens im totalen Lebensvollzug mit dem auferstandenen Christus.* Das Experiment mit diesem Gottesdienst wird dann sowohl die Echtheit christlichen Glaubens erweisen wie auch aus dem christlichen Glauben heraus experimentelle Gestaltungen des Gottesdienstes ins Leben rufen, in denen das Wagnis der mit Christus wandernden Gemeinde immer neu zum Ausdruck kommt.

Die Verbindung des Alltags mit dem Gottesdienst

Eine der wesentlichen reformatorischen Erkenntnisse war, daß der Gottesdienst seine Begrenzung auf den kultischen Raum sprengt. Luther hat dies dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er die Berufsausübung des Christen als Gottesdienst bezeichnet. Sein Hinweis darauf, daß die Magd, die ihre Hausarbeit im Glauben ausübt, einen Gott wohlgefälligeren Gottesdienst ausübt als der Mönch, der seine Gebete plappert, ist bekannt. Nun ist aber diese Grunderkenntnis auf verschiedene Weise mißverstanden worden. Gelegentlich hat man sie als Freibrief aufgefaßt, überhaupt nicht mehr am Gemeindegottesdienst teilzunehmen. Ein rechtes Berufsleben könne den Gottesdienst ersetzen. Aber Luther kritisierte den falschen Gottesdienst der Mönche und nicht den wahren Predigt- und Sakramentsgottesdienst. Die Loslösung des im Alltag gelebten Gottesdienstes vom Gemeindegottesdienst droht deshalb, den letzteren wieder zu einem Kultgottesdienst zu machen, der mit dem umfassenden Lebensgottesdienst nicht mehr in Verbindung steht.

Wenn heute aus verschiedenen Kreisen die Forderung nach Entsakralisierung des Gottesdienstes erhoben wird, so ist dabei dieses Phänomen des isolierten Kultgottesdienstes im Blick. Denn es ist kein Zweifel, daß das reformatorische Erbe, das sich auf wichtige neutestamentliche Erkenntnisse stützen konnte, in

weiten Kreisen verlorengegangen ist. Der Gemeindegottesdienst ist zum esoterischen Kulthandeln der Eingeweihten geworden und führt zu einer gewissen Inselexistenz des Christen inmitten seiner Umwelt. Das ist für den Gemeindegottesdienst von schwerwiegenden negativen Konsequenzen.

Der „Sonntagschrist" ist eine Hervorbringung dieses Milieus. Er zieht eine Grenze zwischen Alltag und Feiertag und gefährdet damit den Predigt- und Sakramentsgottesdienst. Er fordert eine Eigenständigkeit der Welt, die es eigentlich nicht gibt. Menschen, die in der Welt als Christen leben möchten, erwarten dagegen vom Gemeindegottesdienst als Zentrum ihrer christlichen Existenz, daß er sie dorthin führt, wo sie den Kampf des Glaubens täglich durchstehen müssen. Was hilft ihnen dabei ein kultisch-sakraler „Gottesdienst", der mit dem Gott des Alltags nicht Ernst macht?

Die Einsicht, daß der Gottesdienst sich in das weltliche Leben hinein erstreckt, hat heute zu manchen gottesdienstlichen Experimenten geführt, die diese Einsicht konkretisieren möchten. „Aktion aus dem Gottesdienst", „politische Gottesdienste" oder wie die Forderungen auch immer heißen mögen, sind auf diesem Hintergrund zu verstehen und nicht schon im Ansatz zu verwerfen. Daß die verschiedenartigen Versuche, in denen die Jugend oder politisch aktive Christen jene richtige Einsicht verwirklichen möchten, noch nicht überzeugen, darf nicht zu einer völligen Verwerfung der Intentionen dieser Gruppen führen. Ist nicht gerade die Polarisierung zwischen „politischen" und „unpolitischen" Gottesdiensten in der Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten? Das Eindringen der Probleme der Welt in die Gemeindegottesdienste braucht ja nicht notwendig das Wort zu verdrängen oder die Stimme des Gebets verstummen zu lassen. Vielmehr sollte die christliche Gemeinde gerade in der Konfrontation mit diesen konkreten, täglichen Problemen der Menschen ihren Gottesdienst feiern.

Nun haben viele gottesdienstliche Experimente die weltlichen Probleme in einer Weise einbezogen, daß man fragen kann, ob hier nicht am Wesen des Gemeindegottesdienstes vorbeigegangen wird. So hat man z. B. versucht, den ganzen Informationsprozeß über die politischen, wirtschaftlichen u. ä. Verhältnisse in der gottesdienstlichen Versammlung selbst durchzuführen. Dazu

gehörten dann natürlich auch Interpretation und Diskussion. Eine Gemeinde, die ihren Gottesdienst in notwendiger Konzentration auf Gebet, Hören des Wortes Gottes und Empfang der Sakramente zu feiern gewohnt ist, fragt nicht ohne berechtigte Unruhe, ob eine solche Gestalt des Gottesdienstes nicht doch am Wesentlichen und Spezifischen des christlichen Gottesdienstes vorbeigeht. Jene Information und Diskussion über politische oder wirtschaftliche Fragen geschehen doch in reichlichem Maße überall in der heutigen Welt. Die Christen sind davon nicht ausgeschlossen. Als Zeitungsleser, Rundfunkhörer und Fernsehzuschauer, als Mitglieder von Gewerkschaften und politischen Parteien sind sie in den Informationsprozeß einbezogen.

Soll oder kann die christliche Gemeinde in ihrem Gottesdienst eine Alternative dazu bieten? Überschreitet sie damit nicht ihre Kompetenz? Gewiß soll „Gottesdienst" auch den Alltag umschließen. Der Gemeindegottesdienst sollte ganz und gar von diesem Alltagsgottesdienst her geprägt sein. Aber im Gottesdienst der Gemeinde sind nicht primär politische Lösungen zu erwarten oder zu erarbeiten. Hier stehen Menschen „vor Gott" (coram Deo). Natürlich kommen sie von ihrer Situation „vor den Menschen" (coram hominibus) her und gerade dies soll ihren Ort „vor Gott" bestimmen. Vor Gott stehend werden sie in die Welt und zu den Mitmenschen gesandt, zur Aktion und als Instrumente Gottes. Vor Gott werden sie aber auch die Vergebung erfahren und getröstet werden, wenn sie vor den Menschen Mißerfolge ernten oder schuldig werden.

Vieles wäre gewonnen, wenn die Teilnehmer an den traditionellen Gottesdiensten und an den Gottesdiensten mit „weltlicher" Zielsetzung sich austauschen könnten. Die einen würden dann wieder der echt reformatorischen Einsicht bewußt, daß der „weltliche" Gottesdienst den existentiellen Hintergrund ihres Gemeindegottesdienstes bildet. Die anderen würden dahin geführt, in Schuldbekenntnis und Zuspruch der Vergebung nicht Flucht vor der Welt zu sehen. Sie würden erkennen, daß die Gemeinde hier einen Dienst Gottes am Menschen vermittelt, der die Grenzen seiner gesellschaftlichen Aktionen erkennen läßt, die daraus erwachsenden Frustrationen und Verkrampfungen löst und so den Menschen zu neuem Einsatz freimacht.

Ein Test echten christlichen Glaubens ist, ob die Gemeinde ihrer Sendung in die Welt bewußt ist oder ob sie ihren Glauben für sich behalten, innerhalb ihrer eigenen Grenzen ausüben will. Diese Frage hat für den Gottesdienst der Gemeinde eine entscheidende Bedeutung. Unser Problem, das ein weltweites Phänomen geworden ist, besteht ja darin, daß die Gottesdienste der Gemeinde nur einen ganz kleinen Kreis der Christen erreichen und so nicht die Kraft der Sendung in sich tragen. Dies war in der Urkirche anders. Bekanntlich war ihr Gottesdienst so aufgebaut, daß er sowohl missionarisch an die Menschen „außerhalb" der Gemeinde wie auch erbaulich-feiernd an die Gläubigen „innerhalb" der Gemeinde gerichtet war. Es ist aber klar, daß heute der missionarische Teil des Gottesdienstes seinen ursprünglichen Sinn verloren hat. Auch er ist zu einer innergemeindlichen Angelegenheit geworden.

Wenn heute der Gemeindegottesdienst an manchem krankt, so liegt das wohl primär daran, daß er die Gestalt der missionarischen Sendung in die Welt verloren hat. Eben dies wird von denen, die nach neuen Formen des Gottesdienstes suchen, dem alten Gemeindegottesdienst vorgeworfen. Ihre neuen gottesdienstlichen Experimente führen in Bereiche hinein, die von der Gemeinde oft nicht mehr als christlich empfunden werden. Im Experiment wird ein „Anknüpfungspunkt" für den Menschen gesucht, der in der Situation des Menschen liegt und nicht unmittelbar mit der christlichen Botschaft gegeben ist. In diese Kategorie der neuen missionarisch ausgerichteten gottesdienstlichen Versuche gehören die Gesprächsgruppen, die nicht bei „christlichen" Themen einsetzen, sondern die christliche Botschaft an einer für die Menschen brennenden Frage aktualisieren. Obwohl Gespräche und Diskussionen kein „Gottesdienst" im traditionellen Sinne sind, kann nicht bestritten werden, daß gläubige Menschen gerade so Mittel und Wege finden, das Evangelium anderen mitzuteilen. Entwickelt sich hier nicht so etwas wie eine „Katechumenenmesse" in einer für den heutigen Menschen geeigneten Form?

Die Gemeinde darf in ihrer evangelisatorischen Tätigkeit nicht einfach bei den eingebürgerten Methoden des vorigen Jahr-

hunderts verharren. Sie muß lernen, daß Evangelisation zumeist nicht mehr in evangelisatorischen Massenveranstaltungen, sondern bei den anonymen Nikodemus-Gesprächen anfängt. In diesem Sinne betreiben die Jesus People in den Vereinigten Staaten ihre Straßenmission. An öffentlichen Plätzen versuchen sie, mit einzelnen Menschen ins Gespräch zu kommen und bald bildet sich dann eine ganze Gesprächsgruppe, in der die Aktualität Jesu „diskutiert" wird. An dem „traditionellen" Evangelisten, der von seinem Podium das Evangelium über die Köpfe der Menschen hinweg ausruft, gehen die Menschen uninteressiert vorbei.

Es mangelt in der traditionellen Gemeinde am missionarischen „Zubringerdienst". Der moderne Evangelist muß in die Menschenmasse hinein und sein Zeugnis in manchmal hoffnungslos erscheinender Kleinarbeit anbieten.

Aber wie steht die traditionelle Gemeinde dazu? Sie wirft diesen „Zubringergruppen" oft vor, daß sie gar nichts mit dem christlichen Glauben zu tun haben oder daß sie an dem Gemeindegottesdienst nicht teilnehmen. Oft erscheint es einer Gemeinde sogar fraglich, ob sie ihr Kirchengebäude oder ihren Gemeindesaal für derartige Veranstaltungen zur Verfügung stellen soll. Die Gruppen empfinden, daß die Gemeinde sie allenfalls toleriert, ansonsten aber einen deutlichen Abstand zu ihnen hält. Derartige Spannungen innerhalb einer Gemeinde können durchaus ihr Gutes haben. Sie können zu einem neuen missionarischen Bewußtsein führen und zu einem Fragen nach den für die heutige Zeit geeigneten Methoden. In einer Gemeinde, die hier kein Problem mehr sieht, steht es vermutlich schlecht um den Gottesdienst.

Mit einem neuen Bewußtsein für den missionarischen Sinn des Gemeindegottesdienstes wird zugleich klar hervortreten, wie der Gemeindegottesdienst und der Gottesdienst im Alltag zusammengehören, ineinanderfließen und sich gegenseitig bedingen. Daß das gesamte Leben des Menschen im weltlichen Bereich zum rechten Gottesdienst hinzugehört, hat eine missionarische Bedeutung.

Als ich vor zwanzig Jahren zum ersten Male ein Missionsland besuchte, hörte ich das zunächst mich befremdende Wort vom „schweigenden Zeugnis". Damals meinte ich, es sei ein Ausdruck der Resignation. Sicherlich kann das so sein. Aber daß die „jungen Christen" etwas völlig anderes damit meinten, ist mir bald klar geworden. Unlängst hörte ich von einem Besucher der Sowjetunion, daß man dort von den Christen zu sagen pflegt: „Sie sind gute Arbeiter, leben miteinander in liebevoller Solidarität und lassen keinen Menschen ungetröstet sterben." Klingt dies nicht ähnlich wie das, was man von den ersten Christen sagte: „Seht, wie haben sie einander so lieb!" Der menschenfreundliche Gott erwartet den Gottesdienst der Menschenfreundlichkeit. Es ist durchaus in seinem Sinne, wenn Christen den Dienst der Liebe am Nächsten ausüben, um damit der Wortverkündigung, mit der sich der „Gottesdienst" der Gemeinde oft zufriedengegeben hat, wieder Glaubwürdigkeit zu verleihen.

Eine der wesentlichen Aufgaben, vor denen christliche Gemeinden in einer nicht-christlichen Welt stehen (und das gilt auch in westlichen Ländern!) ist, den Gottesdienst „einheimisch" zu machen. Nachdem die westliche Christenheit viel Kraft darauf verwandt hat, ihre eigenen Gottesdienstordnungen, ihre Kirchenlieder, ihre Kirchenbauten usw. nach Asien und Afrika hineinzubringen, sieht sie heute die Notwendigkeit, die einheimischen Kulturformen zu respektieren und den Menschen die Möglichkeit zu geben, ihren Gottesdienst im Rahmen einheimischer Kulturgegebenheiten zu gestalten. Gehört nicht in einer entchristlichten Welt der im Alltag gelebte Gottesdienst zur Einheimischmachung des Gemeindegottesdienstes wesentlich hinzu? Dies ist die Frage, die die sendungsbewußte Christenheit der sogenannten Dritten Welt an uns richtet. Es ist der Appell, die Diakonie mit der Liturgie zu verbinden, wie es für die alte Christenheit selbstverständlich war. Daß die Annahme von Menschen, die der Gemeinschaft mit anderen Menschen bedürfen, um geheilt zu werden, auch „Gottesdienst" ist, sollte für die christliche Gemeinde nicht fraglich sein. Sonst müßte man sofort die Gegenfrage stellen, ob denn ein Gemeindegottesdienst, der nicht zur liebevollen Annahme der Menschen führt, noch als „Gottesdienst" bezeichnet werden kann.

Daß die Frage nach einem missionarischen Gottesdienst unter den Christen so lebhaft diskutiert wird, ist nur zu begrüßen,

auch wenn es dabei zu schweren Konflikten kommen kann. Das gottesdienstliche Experiment ist berechtigt, und Christen sollten sich die Zeit nehmen, miteinander die Frage zu stellen, wohin es geführt hat und wie der gemeinsame Weg weitergehen kann.

Der Gottesdienst als Gemeinschaftsakt

Gottesdienst sollte Ausdruck christlicher Gemeinschaft (koinonia) sein. Wenn wir die breite Skala gottesdienstlicher Experimente betrachten, so stecken in allen durchaus berechtigte Anliegen. Die erste Aufgabe sollte darum sein, die verschiedenen Gruppen, die sich um neue gottesdienstliche Experimente bemühen, miteinander ins Gespräch zu bringen und auch die Gemeinde mit ihrem traditionellen Gottesdienst in dieses Gespräch einzubeziehen. Solch ein Dialog wäre die Voraussetzung dafür, daß die verschiedenen Charismen wirklich der Gemeinde dienen.

Denn auch bei der Gestaltung der heute geltenden Gottesdienstordnungen haben, wenn überhaupt, nur wenige Nichttheologen mitgewirkt. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß geistlich sehr gehaltvolle Gebete, Lieder und liturgische Formeln gar nicht daraufhin geprüft worden sind, ob die Gemeinde sie tatsächlich mitvollziehen kann. Es genügt jedenfalls nicht, eine aktive Mitbeteiligung der Gemeindeglieder am Gottesdienst nur durch Lesung von Bibeltexten, Gebeten u. ä. anzustreben. Wenn sie nicht selbst an der Gestaltung gottesdienstlicher Texte mitbeteiligt werden, wird es weiterhin an der lebendigen Gemeinschaft fehlen. Gerade der Gottesdienst sollte aber ein privilegierter Ort sein, an dem das Priestertum aller Gläubigen sich tätig entfaltet. Der Gottesdienst der gesamten Gemeinde muß aus dem Glaubensexperiment, aus dem freien Austausch der Geistesgaben herauswachsen. Darin liegt die Verheißung für die Zukunft unserer Gottesdienste.

Viele Pfarrer haben resigniert vor ihrer Aufgabe als Gottesdienst-Vorsteher, weil sie nicht von der Gemeinschaft der Gläubigen getragen werden. In dieser Not hilft es vermutlich wenig, wenn dem Pfarrer versichert wird, daß man für ihn bete. Er braucht Menschen, die ihn in seinem Auftrag unterstützen. Und er sollte diesen Menschen Raum zur gottesdienstlichen Mitwirkung geben. Erst dann wäre der Gottesdienst wirklich von der Gemeinde selbst oder zumindest von einem Teil der Gemeinde getragen. Das Experiment wird so der Gruppe, die die Verantwortung trägt, selbst zur Erbauung dienen. Zugleich wird diese Gruppe „ihren" Gottesdienst der versammelten Gemeinde „vorspielen", indem sie von ihrer Glaubenserfahrung, von ihren Nöten und Fragen spricht, aber auch von ihrer Freude und ihrem Trost Zeugnis gibt, die sie aus dem Evangelium und in der brüderlichen Gemeinschaft erfahren hat, um sie nun an Menschen weiterzugeben.

Die ökumenische Chance

Wenn wir heute weithin einen Zerfall der gottesdienstlichen Gemeinde feststellen müssen, so ist doch die aus dieser Not erwachsene intensive Arbeit kleiner Gemeinschaften an der Erneuerung des Gottesdienstes ein Gewinn und eine Verheißung.

Dabei haben die gottesdienstlich experimentierenden Gruppen die Erfahrung gemacht, daß das vor ihnen liegende Problem in allen Kirchen ohne Unterschied der konfessionellen Grenzen empfunden wird*. Sie haben hier eine gemeinsame Aufgabe erkannt und versuchen sie gemeinsam wahrzunehmen. Wo aber dieses Glaubensexperiment unter Christen verschiedener Konfessionen erlebt und durchgeführt wird, entsteht eine neue Gemeinschaft an der Basis der Ökumene. Es werden gemeinsam ökumenische Gottesdienste versucht, die nicht beim gemeinsamen Gebet stehenbleiben, sondern bis zur gemeinsamen Abendmahlsfeier vorstoßen.

Die so entstandene neue ökumenische Gemeinschaft sollte man nicht einfach als „wilden Ökumenismus" abtun. Man sollte vielmehr anerkennen, daß echtes geistliches Leben dort entstehen kann, wo die Anrufung des Heiligen Geistes zu einer Gemeinschaft des gottesdienstlichen Lebens führt. In diesen

* Siehe hierzu das Studiendokument unseres Instituts „Die Feier des einen Gottesvolkes — Ökumenische Gottesdienste zwischen Routine und Aufbruch", in: Ökumenische Rundschau, 20. Jg., Stuttgart 1971, S. 211-223.

kleinen ökumenischen Gemeinschaften geschieht vorwegnehmend, was in der Großkirche noch kaum verwirklicht werden kann.

Der Gott der Welt und die Welt des Gottesdienstes

von Martin Seils

Einleitung

Als Luther am 5. Oktober 1544 die Schloßkirche in Torgau einweihte, sagte er zu Anfang seiner Predigt, die neue Kirche solle dazu bestimmt sein, „daß nichts anderes darin geschehe, denn daß unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang". Er sagte damit zugleich, was er unter Gottesdienst verstand. Gottesdienst war für ihn Gemeinschaftsgeschehen, und zwar der Vollzug der Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen. Gottesdienst war für ihn zugleich auch Begegnungsgeschehen, und zwar der Vollzug der sich gebenden und sich anvertrauenden Begegnung Gottes und des Menschen. Und Gottesdienst war für ihn Wortgeschehen, nämlich der Vollzug eines mitteilenden und antwortenden Wechselgesprächs zwischen Gott und Mensch. In diesem Sinn war für Luther der Gottesdienst lebendiger, unmittelbarer und notwendiger Vollzug der Gottesgemeinschaft, in der der Glaube lebt. War Gott weltlich, dann war er so und hier weltlich. Faßte sich dem Glauben die Welt zusammen, dann konzentrierte sich ihm die Welt so und hier. Und der Gott der Welt bestimmte in der Welt des Gottesdienstes die Welt des Glaubens. Die schlichte Unmittelbarkeit, mit der Luther über den Gottesdienst zu reden vermochte, scheint uns heute verstellt und verwehrt zu sein. In Uppsala klagte man: „Wir Christen befinden uns in einer Krise des Gottesdienstes" (Sektionsbericht V, Abschnitt 3). Manchmal meint man noch, es handle sich um eine Krise der gottesdienstlichen Formen, der man mit etwas „Fantasie für Gott" — so der Titel eines Bandes, den der Deutsche Evangelische Kirchentag 1965 über „Gottesdienste in neuer Gestalt" veröffentlichte — abhelfen könne. Schon Uppsala sah schärfer und fand den Grund der Gottesdienstkrise in einer „weitverbreiteten Glaubenskrise" (V, 3).

Inzwischen ist deutlich geworden, daß auch hier noch nicht der tiefste Grund der Gottesdienstkrise lag. Fairy v. Lilienfeld

schrieb: „Das wirkliche Problem, das mit dem Thema ‚Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter' angesprochen ist, liegt in Wirklichkeit gar nicht nur beim Gottesdienst, sondern in der Rede von Gott und in der Möglichkeit der Rede zu Gott überhaupt"[1]. Daß sie damit recht hatte, wird heute kaum mehr bestritten werden können. Das läßt sich schnell belegen, indem man sehr beliebig zwei Definitionen hernimmt, in denen Theologen von heute zu sagen versucht haben, was sie unter Gottesdienst verstehen. Götz Harbsmeier schrieb 1964: „Der Sonntagsgottesdienst ist die Erquickung der versammelten Gemeinde nach des Tages Last und Hitze und für den kommenden Tag des Christen in der Welt"[2]. Werner Simpfendörfer sagte 1968: „In der gottesdienstlichen Versammlung feiert eine Gemeinde ihre Berufung zur Sendung: die Wirklichkeit ihrer Umwelt im Namen Jesu zu erkennen, zu deuten und zu bestehen"[3]. Beide Definitionen sind nachdenkenswert. Sie vertreten zwei typische Haltungen im Gottesdienstverständnis der Gegenwart. In beiden Definitionen ist von Gott nicht die Rede. In beiden Definitionen geht es um etwas, was die Gemeinde tut. In beiden Definitionen herrscht die horizontale Richtung. Nach der einen Definition macht im Gottesdienst der Christ mal Pause von der Last seines Tages in der Welt, nach der anderen Definition legt im Gottesdienst die Gemeinde mal eine Feierstunde ein, bevor sie wieder daran geht, ihre Umwelt im Namen Jesu zu bestehen. Eine ganze Dimension ist abwesend. Die Dimension, die Luther meinte, wenn er schrieb, daß „das Wort ‚Ich bin dein Gott' ... das Maß und Ziel ist für alles, was von Gottesdienst gesagt mag werden". Aus welchem Grunde ist sie abwesend? Muß sie abwesend sein? Kann sie neu gewonnen werden? Soll sie durch eine andere abgelöst werden?

Diesen Fragen haben wir uns zu stellen, wenn wir über den „Gott der Welt und die Welt des Gottesdienstes" nachzudenken haben. Unsere Aufgabe unter diesem Thema ist die Analyse einer Situation, nicht der Gewinn einer Position. Aber indem es um die Situation geht, wird es gewiß zugleich auch um die Position gehen. Wir suchen dem uns gestellten Thema zu entsprechen, indem wir miteinander vier Gedankenschritte unternehmen. Der erste Gedankenschritt bemüht sich um einen möglichst weiten Gesichtspunkt. Er wird unter dem

Thema „Gott und Gottesdienst im Wandel der Welt" stehen. Der zweite Gedankenschritt konfrontiert uns mit der Gottesfrage der Gegenwart unter der Überschrift „Der weltliche Gott und der Gott der Welt". Der dritte Gedankenschritt läßt uns von hier aus das Gottesdienstproblem der Gegenwart bedenken unter dem Leitfaden: „Der weltliche Gottesdienst und die Welt des Gottesdienstes". Der vierte Gedankenschritt schließlich sucht die Analyse zu bündeln unter dem Thema: „Der Gott der Welt und die Welt des Gottesdienstes".

1. *Gott und Gottesdienst im Wandel der Welt*

Wenn wir recht sehen, ist es in der Ökumene heute umstritten, ob man eine Besinnung über Gott und Gottesdienst mit einer Besinnung über den Wandel der Welt zu beginnen habe. In einer Stellungnahme zum Bericht der Sektion V der Weltkirchenkonferenz von Uppsala wird gesagt, daß es gegen einen solchen Ansatz Widerspruch von zwei Seiten her gegeben habe. Die eine Seite hätten Christen gebildet, die in Ländern leben, welche „noch immer von Stammesreligionen, Hinduismus, Buddhismus oder Islam beherrscht werden". Diese Christen hätten gesagt, es sei ihr Hauptproblem, „wie christlicher Gottesdienst auf die Gebräuche ihres Gebiets bezogen werden kann". Die andere Seite habe aus Christen der Orthodoxen Kirchen bestanden. Sie hätten die Annahme zurückgewiesen, daß die sogenannte Säkularisation die Kirche in eine grundsätzlich neue Situation bringe und infolgedessen auch zu einem veränderten Denken über Sinn und Gestalt des Gottesdienstes nötige. Wir wollen die Stimmen von diesen beiden Seiten her auch jetzt nicht überhören. Wir dürfen nicht von vornherein annehmen, die europäischen und nordamerikanischen Probleme seien unmittelbar auch die Probleme aller Christen in der Welt. Wir, die wir allerdings sehr unmittelbar von diesen Problemen engagiert sind, werden darauf zu achten haben, daß wir uns aus dem Mitleben und Mitdenken mit den Brüdern nicht ausgliedern, die andere Gedanken über Gott und den Gottesdienst denken wollen und zu denken haben, als uns das aufgegeben ist. Gerade dann werden wir ihnen auch zumuten dürfen, daß sie unsere Probleme teilen. Und wir werden ihnen dann auch

sagen dürfen, daß wir allerdings der Meinung sind, unsere Probleme würden über kurz oder lang auch ihre Probleme werden. Und zwar deshalb, weil sie sich in Zusammenhängen stellen, die weltweite Tendenzen haben oder sie diese Probleme in einer Entwicklung bekommen, die unaufhaltsam alle Menschen und sicher auch die ganze Menschheit zu umfassen beginnt.

Ich kann nur versuchen, das an einem Beispiel aus meinem Herkunftsbereich zu erläutern. Nach einer Tagung der Synode des Bundes der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik machte ich die Heimreise zusammen mit einem Laiensynodalen, der von Beruf Schweinemeister in einer der großen landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaften (LPG) bei uns ist. Er übt in seinem Betrieb eine nicht unwichtige Teilfunktion aus. Er ist ein bewußter Christ. Aber von einem Schweinemeister erwartet man nicht ohne weiteres, daß komplizierte Probleme menschlichen Daseins und Sichverstehens in einer sich wandelnden Welt zu Fragen seines Glaubenslebens werden. Darin hatte ich mich getäuscht. Während der langen Autofahrt sprachen wir auch über Glaubensfragen. Wir kamen auf das Gebet. Und da sagte mein Begleiter mir, er könne eigentlich nicht mehr so beten wie früher, zwar vertraue er sein Leben ganz Jesus Christus an, Gott aber sei für ihn nicht greifbar und nicht denkbar, er wisse nicht recht, wie er zu ihm beten solle. Das Erlebnis zeigt, wie in einer sich wandelnden Welt bestimmte Fragen über Gott und den Gottesdienst zu Fragen ausnahmslos aller Menschen werden. Von dieser Feststellung her sehen wir uns zu der Annahme genötigt, daß das auch überall der Fall sein wird, wo Menschen im Gefolge der gesellschaftlichen und industriellen Verwandlung ihrer Welt zu veränderten Gedanken über das Weltverhältnis des Menschen kommen. „Die Frage heißt: Christus und die mündig gewordene Welt“[4]. Daß vom Wandel der Welt heute gesprochen werden muß, wenn von Gott und dem Gottesdienst heute gesprochen werden soll, hat Dietrich Bonhoeffer in seiner Gefängniszelle klar und richtig erkannt.

Eine Entwicklung, die als Wandel der Welt heute begriffen werden muß, scheint es heute in der Verflechtung von zwei unterscheidbaren Entwicklungstendenzen zu geben, deren Beziehungen zueinander wir allerdings kaum einsehen können. Die erste dieser Entwicklungstendenzen vollzieht sich als Veränderung der Beziehung des Menschen zu der Welt, in der er lebt. Die Weltbeziehung des Menschen intensiviert und füllt sich in bestimmter Weise. Sie intensiviert sich, weil der Mensch sich kaum noch etwas angehen läßt, das ihn nicht als Welt und durch die Welt angeht. Und sie füllt sich, weil der Mensch seine Weltbeziehung unter prägenden Gehalten erfährt, von denen wir die vier wichtigsten nennen wollen. Einmal prägt sie sich aus als humane Mächtigkeit: Der Mensch hat sich als homo faber entdeckt, dessen wissenschaftlicher und technischer Welteroberung keine grundsätzlichen Schranken gesetzt sind. Dann prägt sie sich aus als soziale Angewiesenheit: Der Mensch weiß, daß er durch seine Macht bedroht ist und die Probleme wissenschaftlicher und technischer Weltentwicklung nur lösen kann, wenn es ihm gelingt, seine gesellschaftliche Verfassung angemessen zu gestalten. Dann prägt sie sich aus als globale Verschränktheit: Der Mensch erkennt, daß die Welt für ihn eine Stadt ist oder wird, die ohne Austausch von Gütern und Informationen nicht leben kann und in der jedes Ereignis Folgen für alle hat. Schließlich prägt sie sich aus als futurische Bezogenheit: Der Mensch wird sich darüber klar, daß die Zukunft seines Daseins in der Welt frei und rational planbar ist und geplant werden muß.

Neben dieser Tendenz, in der sich die Weltbeziehung des Menschen intensiviert und füllt, gibt es aber eine zweite, die nicht eigentlich die Beziehung des Menschen zu seiner Welt betrifft, sondern etwas Grundlegenderes, das man einmal seine Zugehörigkeit zu seiner Welt nennen könnte. Der Mensch meint sich als ein in dieser Welt ganz und gar einbezogenes Wesen verstehen zu müssen. Ist die Welt weltlich, so ist er mit ihr weltlich. Ist die Welt geschichtlich, so ist er mit ihr geschichtlich. Ist die Welt in sich geschlossen, so ist er in sie geschlossen. Dabei aber gibt es nun eine humane Pointe. In und mit seinem Einbezug in die Welt versteht sich der Mensch als dasjenige Weltwesen, in dem diese weltliche, geschichtliche und einheitliche Welt eine einzigartige menschliche Qualität und Zuspitzung bekommt: „Die höchste Ebene ist mit dem Menschen als einem Wesen erreicht, das mit Freiheit ausgestattet ist“ und

deshalb „bewußt und verantwortlich zu handeln" vermag[5]. Im Menschen also wird die weltliche Welt mündig, verantwortlich und frei.

Diese beiden Entwicklungstendenzen im Wandel der Welt heute sind offenbar wechselseitig aufeinander bezogen und befördern sich gegenseitig. Was der Mensch als Intensivierung und Füllung seiner Weltbeziehung erfährt, verhilft ihm mehr und mehr zu der Überzeugung, daß die Welt sich hominisiere. Was der Mensch als die entscheidende Qualität seiner Weltzugehörigkeit erfaßt, gibt ihm Veranlassung zu noch stärkerer Betonung und Ausübung seiner Weltbeziehung. Der Mensch verwandelt die Welt, die sich in ihm verwandelt. Im Menschen wandelt sich die Welt, die der Mensch verwandelt. Je enger der Wechselbezug wird, um so stärker wird das, was wir heute die Verweltlichung des Menschen nennen. Christen sind in diese Entwicklung voll einbezogen. Ihr Handeln wird, wie auch immer es sich dem Evangelium verdankt, weltliches Handeln. Ihr Denken wird, wie auch immer es von der Nähe Gottes in Jesus Christus bestimmt ist, weltliches Denken. Das Gottesverhältnis des Menschen und der Gottesdienst der Christen unterliegen den Bedingungen menschlicher Weltlichkeit.

Was das Gottesverhältnis des Menschen anbelangt, so scheint sich die eben beschriebene Entwicklung am folgenreichsten darin auszuwirken, daß nicht mehr unser Gottesverhältnis unser Weltverhältnis bestimmt, sondern unser Weltverhältnis auch unser Gottesverhältnis zu umgreifen beginnt. Es ist natürlich nie ohne Einfluß auf das Gottesverhältnis des Menschen gewesen, wie er seine Welt verstand. Und zwar schon deshalb nicht, weil er seine Gottesbeziehung in analogen, aber so doch auch weltlichen Kategorien zum Ausdruck bringen mußte. Und es ist selbstverständlich schon eine ganze Weile her, seit ein sich wandelndes Weltverhältnis des Menschen begann, auf seine Gottesbeziehung Einfluß zu bekommen. Aber wenn Voltaire Gott leugnete, Feuerbach ihn für eine menschliche Projektion erklärte oder Nietzsche seinen Tod ausrufen ließ, war das im Grunde nicht so schwerwiegend und folgenreich wie das Geschehen jenes Augenblicks, in dem der christliche Märtyrer Dietrich Bonhoeffer in seiner Zelle schrieb: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig"[6], um danach auf die selbstgestellte

Frage: „Was ist Gott?" die Antwort zu geben: „Unser Verhältnis zu Gott ist kein ‚religiöses' zu einem denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen — dies ist keine echte Transzendenz — sondern unser Verhältnis zu Gott ist ein neues Leben im ‚Dasein-für andere', in der Teilnahme am Sein Jesu. Nicht die unendlichen, unerreichbaren Aufgaben, sondern der jeweils erreichbare Nächste ist das Transzendente"[7]. In Dietrich Bonhoeffers Zelle wurde es als Tatsache ratifiziert, daß Gott dem Menschen dieser Zeit in „tiefer Diesseitigkeit"[8] begegnet. Wie auch immer und wer auch immer Gott ist, von nun an und unter den Zeichen dieser Zeit war er jedenfalls „weltlich", und das hieß doch offenbar, daß er nicht anders begriffen werden könne als unter den Bestimmungen und Prägungen, die dem Menschen als die seiner „Weltlichkeit" heute zuteil und zueigen werden. Diese Revolution des menschlichen Gottesverhältnisses von der, wie Bonhoeffer sagte, unerreichbaren zur erreichbaren Transzendenz, von der Jenseitigkeit zur Diesseitigkeit, von der Umweltlichkeit zur Weltlichkeit Gottes scheint als solche unrevidierbar zu sein. Ein Gott ist tot. Gott lebt. Aber er lebt so, daß wir noch eine Weile über den „Tod Gottes" nachzudenken haben.

Daß sich dies auch auf den Gottesdienst auswirken mußte, ist selbstverständlich. Wenn man sich die Auswirkungen theoretischer und praktischer Art ansieht, wird man bedenklich. Bedenklich, weil man weite Bereiche der Gottesdienstpraxis seither an den Symptomen einer Wandlung, selten aber an den Ursachen dieser Wandlung herumexperimentieren sieht. Und bedenklich, weil man in zahlreichen Abhandlungen zur Gottesdiensttheorie seither zwar viele Vorschläge zum Neudenken, aber nur wenige Beiträge wirklichen Mitdenkens mit dem findet, was die dogmatisierende Christenheit heute als „Tod Gottes" bewegt. Man wird das praktische Engagement im gottesdienstlichen Experiment nicht geringschätzen dürfen, auch wenn es oft einen allzu vorläufigen Charakter hat. Das Lebenszeichen der Christenheit, das da gegeben wird, ist beachtlich. Das Wagnis im Vorfeld, das da unternommen wird, ist beträchtlich. Der Reichtum an Einfällen, der sich da bemerkbar macht, ist oft beglückend. Hier gehen Gemeinden in die Bresche, die sich in ihrem Gottesdienst zwischen Gott und einer

verwandelten Welt aufzutun droht. Aber die Eilfertigkeit, mit der man dabei oft Gott verweltlicht, Christus vergesellschaftet und die Gemeinde apostolisiert, macht doch nachdenklich. Man hat vielleicht die Fragen des alten Romano Guardini im Ohr: „Ist vielleicht der liturgische Akt und mit ihm überhaupt das, was ‚Liturgie' heißt, so sehr historisch gebunden ..., daß man sie der Ehrlichkeit wegen ganz aufgeben müßte? Sollte man sich nicht zu der Einsicht durchringen, der Mensch des industriellen Zeitalters, der Technik und der durch sie bedingten soziologischen Strukturen sei zum liturgischen Akt einfach nicht mehr fähig?" [9] Und man hat auch den Satz Luthers vielleicht noch nicht ganz vergessen, es sei „das Wort ‚Ich bin dein Gott' ... das Maß und Ziel ... für alles, was von Gottesdienst gesagt mag werden".

Soweit sich sehen läßt, vollzieht sich der Versuch, dem Gottesdienst in einer weltlichen Welt Sinn und Gestalt zu verleihen, etwa unter folgenden Leitsätzen: Erstens und vor allem soll der Gottesdienst möglichst profan sein, also keine Elemente und Bereiche enthalten, die eine ontische, statische oder sakrale Sonderwelt vertreten. Er muß in einer durchweg monistisch verstandenen und gelebten Welt bruchlos mitgemacht werden können. Zweitens und danach soll der Gottesdienst möglichst apostolisch sein, also den Auftrag der Gemeinde zum missionarischen und diakonischen Christuszeugnis in der Welt vorantreiben. Er muß in einer durchweg gesellschaftlich verstandenen und gelebten Welt die Anwesenheit und die Mitverantwortung der Gemeinde deutlich machen. Drittens und hierauf soll der Gottesdienst möglichst dialogisch sein, um dem Menschen das Evangelium in einer freien Begegnung nahezubringen. Er muß in einer durchweg humanisierten Welt das Gespräch der Menschen in dieser Welt bereichern und dadurch eventuell auch ihr Verhalten verändern. Viertens dann soll der Gottesdienst doch auch möglichst feierlich sein, damit Christen sich in ihm vom Getriebe ihres Lebens ausruhen und einmal wieder das große Ganze in den Blick nehmen können. Er muß in einer Welt, die der Mensch täglich zu leisten hat, Erquickung und Besinnung gewährleisten. Fünftens und schließlich soll der Gottesdienst natürlich auch der Gottesgemeinschaft des Menschen dienen, einer Gottesgemeinschaft im Gebet vor allem, jedoch

einem Gebet, das keineswegs nur ein Akt persönlicher Zuwendung zu Gott ist: „Das Gebet erinnert die Gemeinde an ihre Aufgaben vor Gott" [10].

Alle Versuche neuer und zeitentsprechender Gottesdienstheorie und -gestaltung scheinen heute in zwei Problemen steckenzubleiben, wenn diese Probleme nicht überhaupt ignoriert oder verdrängt werden. Einmal in dem Problem, das man in Uppsala auf die einfache Frage brachte: „Warum denn überhaupt Gottesdienst?" [11]. In der Tat muß, wo der Gottesdienst etwa allein als Sendungsgeschehen aufgefaßt wird, diese Frage entstehen. Für das Handeln des Christen in der Welt genügen Dienstbesprechungen. Für den Dialog des Christen mit der Welt ist das Café günstiger als eine bestenfalls dialogisierte Predigt im Kirchenraum. Und wenn man sich von der Welt erholen will, verfügt man sich angemessenerweise in ein Sanatorium, was ja Walter Hollenweger wohl auch eigentlich meint, wenn er schreibt: „Darum fangen heute einzelne evangelische Christen an, sich zum Feiern zurückzuziehen" [12]. Zweitens aber befinden sich die Reformversuche unter der problematischen Frage, ob man sich im wesentlichen durch Gott oder im wesentlichen durch die Welt bestimmen lassen will, wenn man Gottesdienst feiert. Das muß keine Alternative sein. Aber es kann sich als Alternativfrage stellen, und jedenfalls muß hier die Priorität doch wohl bestimmt werden. Dann aber hätte man zugleich mit der Frage zu tun, was da eigentlich als wirksam erwartet wird und unter welcher Wirklichkeit man sich eigentlich zu befinden meint, wenn man zu einem gewiß profanen Gottesdienst zusammentritt; mit welchem Sinn und in welcher Zuversicht denn also hier von Gott geredet wird und zu Gott geredet wird, gerade wenn es sich um jenen Gott der Welt handeln sollte, auf den die Welt des Gottesdienstes bezogen ist.

2. *Der weltliche Gott und der Gott der Welt*

Wir wenden uns unter solchen Anfragen noch einmal der Frage nach Gott in einer weltlichen Welt zu, um Gedanken, die unter dieser Frage gedacht worden sind, mitzudenken und Auskünfte, die auf diese Frage hin gegeben worden sind, für unsere Überlegungen fruchtbar werden zu lassen.

a) Die Verweltlichung Gottes

Bisher haben wir die „Verweltlichung" Gottes mit Bonhoeffer als Folge der Verweltlichung der Welt und des Menschen betrachtet: Weil der Mensch als mündiger Mensch in einer ihn mündig machenden Welt lebt, begegnet Gott diesem Menschen in „tiefer Diesseitigkeit". Die Sache hat nun aber auch eine andere Seite. Das, was wir hier „Verweltlichung" Gottes nennen, ist offenbar nicht nur Folge der Verweltlichung der Welt und des Menschen, sondern auch Folge einer sehr unmittelbar gelebten und ausgetragenen Geschichte jedenfalls des abendländischen Menschen mit Gott. Bonhoeffer hat auch diese Seite der Sache gesehen. Das führte ihn zu der Vermutung, es sei Gottes Absicht, den Menschen und den Christen heute in einer Welt „ohne Gott" leben zu lassen: „Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden" [13].

Wollen wir die Geschichte der „Verweltlichung" Gottes von hier aus beschreiben, so kommen wir nicht ohne einige historische Reminiszenzen aus. Unter diesen Reminiszenzen läßt sich das Ganze besser begründen und übersichtlicher fassen. Wir müßten uns dann vier Entwicklungslinien vor Augen stellen, die zugleich auch zu den vier Typen einer Aussage vom „Tod Gottes" führen, mit denen wir es in der gegenwärtigen theologischen Debatte zu tun haben.

Die erste Entwicklungslinie hat ihren Ursprung und ihren Ansatz bei Immanuel Kant. Er hat bekanntlich unter den Denkvoraussetzungen der europäischen Aufklärungszeit die Frage untersucht, ob metaphysische Aussagen möglich seien. Die Antwort war negativ. Metaphysische Aussagen seien nicht möglich, weil die Gültigkeit und Möglichkeit von Aussagen überhaupt auf gewissen formalen Gesetzen beruht, die nur dann funktionieren, wenn sie etwas Erfahrenes in sich aufnehmen. Metaphysische Gegenstände aber werden nicht erfahren. Darum kann man sie auch nicht gültig denken. Nach dieser Vernichtung herkömmlicher Grundvoraussetzungen dogmatischen Denkens eröffnete Kant aber zwei Auswege. Erstens betonte er, es könne durchaus etwas jenseits dessen geben, das sich ordentlich denken lasse, nur werde es dann eben nicht gewußt, sondern geglaubt. Zweitens hob er, was Gott anbelangt, hervor, daß zwar

auch Gott nicht empirisch vorkomme und sich deshalb wie alles Nichtempirische auch nicht vernünftig denken lasse, Gottes Existenz jedoch trotzdem angenommen werden müsse, weil sich sonst die unbedingte Gültigkeit des Sittengesetzes nicht verstehen lasse, dem der Mensch in seinem Leben zu folgen hat. Bei Kant beginnt also die Geschichte des „Todes" Gottes, soweit sie eine Geschichte des Todes des metaphysischen Gottes ist. Kant hatte zwar nur gesagt: Ein metaphysischer Gott läßt sich nicht ordentlich denken. Theologen, die über Kant nicht ordentlich nachdachten, haben dann aber bald daraus den Satz gemacht: Einen metaphysischen Gott gibt es nicht. Bei Kant beginnt aber auch die Geschichte der „Verweltlichung" Gottes. Denn er eröffnete ja den Ausweg, Gott wenigstens anzunehmen oder — wie er sagte — zu postulieren, und zwar dann, wenn es im Menschen oder in der Welt etwas gibt von so unbedingtem Anspruch, daß dadurch zwingend auf Gott verwiesen wird. Das war dann immer ein weltlicher Gott. Denn irgendwie hingen ja sein Sein und seine Aussagbarkeit ab von jenen weltlichen Bedingungen, die die Annahme seines Seins erforderlich zu machen schienen und die Aussagen von seinem Sein trugen. Man muß auch sehen, daß dies alles bei Kant schon Ausdruck einer Verweltlichung des Menschen war. Kant setzte die Empirie des Menschen als Grundlage für das Begreifen des Menschen voraus, auch wenn er die Gründe für menschliches Begreifen in transzendentalen Bezügen sah. Kant formte auch das Stichwort von der Mündigkeit des Menschen, selbst wenn er diese Mündigkeit noch umfangen wußte von dem, was nur geglaubt werden kann. Der „Tod" des metaphysischen Gottes und die Geburt des weltlichen Gottes waren von jetzt an mitbewegende Elemente menschlicher Gottesbeziehung. Schleiermacher postulierte Gott aufgrund des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls des Menschen. Die Theologen des 19. Jahrhunderts postulierten Gott weithin aufgrund der sittlichen Verpflichtung des Menschen. Die Theologen des 20. Jahrhunderts postulierten Gott, weil die existentiale Angewiesenheit des Menschen ihn erforderlich zu machen schien. Herbert Braun postulierte Gott, weil „mein Umgetriebensein" ein „Woher" haben muß [14]. Und Dorothee Sölle scheint Gott bei aller atheistischen Gebärde doch immer noch postulieren zu wollen

als den, der das Angewiesensein des Menschen auf Identität mit sich selbst befriedigt.

Neben diese Geschichte einer Tötung des metaphysischen und einer Verlebendigung des weltlichen Gottes von Kant her tritt die andere, die bei Hegel Ursprung und Ansatz hat. Hegel selbst hat zwar den „Tod Gottes" nur als den Moment gedacht, in dem der absolute Geist sich im Endlichen negiert, um alsbald nach einer Negation dieser Negation zu sich selbst zu kommen. Er hat durchaus nicht beabsichtigt, den „Tod Gottes" zu einem göttlichen oder menschlichen Dauerzustand zu machen. Was aber Hegel tatsächlich und fortwirkend getan hat, ist die unentrinnbare Indoktrination des Werdecharakters alles Seienden und der Geschichtlichkeit der Welt, und zwar einschließlich Gottes und des Menschen. Auch hier beginnt eine Geschichte des „Todes" Gottes, soweit sie eine Geschichte des Todes des metaphysischen Gottes ist. Hegel hatte zwar durchaus eine Metaphysik. Aber diese Metaphysik war nicht statisch, sondern dynamisch, nicht immerwährend, sondern geschichtlich. Wirkliches ließ sich nur noch geschichtlich denken. Und Gottes Sein nur als ein „Sein im Werden" [15]. Auch hier beginnt dann also eine Geschichte der Verweltlichung Gottes. Und zwar insofern, als von hier aus Gottes Sein identisch werden mußte oder identisch zu werden drohte mit dem geschichtlichen Werdeprozeß der Welt. Wurde Gott von Kant her im wesentlichen anthropologisiert, so wurde er von Hegel her im wesentlichen kosmologisiert. Auf dieser Linie geschichtlicher Verweltlichung Gottes denken Teilhard de Chardin und die von ihm abhängigen katholischen Theologen, aber auch das ebenso von ihm abhängige Dokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Gott in Natur und Geschichte". Auf dieser Linie hat Wolfhart Pannenberg einen selbständigen Denkansatz versucht, als er das Programm „Offenbarung als Geschichte" veröffentlichte und in ihm sagte, „daß der biblische Gott in gewissem Sinne selbst eine Geschichte hat" [16]. Auf diese Linie scheint der alte Rudolf Bultmann wenn nicht eingeschwenkt, so doch eingegangen zu sein, als er — wohl auch unter dem Einfluß Gabriel Vahanians — das Stichwort Ernst Barlachs von den „Wandlungen Gottes" aufnahm und schrieb, der Gottesglaube sei „die Bereitschaft dafür, daß uns das Ewige jeweils

in der Gegenwart begegnen will — jeweils in den wechselnden Situationen unseres Lebens" [17], wobei man allerdings merkt, daß er die für ihn durch Heidegger intensivierte Kantsche Linie und die ihm von Vahanian kommunizierte Hegelsche Linie des „Todes Gottes" nicht ganz zusammenbekommt. Dann geschah es, daß Ernst Bloch Hegels geschichtliche Welt auf die Zukunft hin konzentrierte — der Marxismus hatte das natürlich schon längst getan — und damit die Theologie anregte, Gottes Transzendentalität in der Zukunft der Welt zu suchen. Jürgen Moltmann kreierte den Gott mit „Futurum als Seinsbeschaffenheit" [18]. Harvey Cox sagte, Gott sei „nicht über uns oder unter uns oder gar ‚in' uns", sondern er sei „voraus" [19]. Und auch Wolfhart Pannenberg rang sich zu der Erkenntnis durch, Gott sei die „Macht der Zukunft", die „ihre Eigentümlichkeit darin" hat, „den Menschen aus seinen Bindungen an das Vorhandene zu befreien für seine Zukunft, zu seiner Freiheit" [20].

Es gibt dann neben der von Kant und der von Hegel ausgehenden Linie des „Todes" und der „Verweltlichung" Gottes eine dritte, die in der Theologie zwar nicht sehr stark bemerkbar geworden ist, jedoch als ein eigener Zug der Entwicklung durchaus Beachtung verdient. Gewisse Überlegungen zu den Grundlagen der Mathematik und der empirischen Naturwissenschaften haben in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts die Aufmerksamkeit einer Reihe von Philosophen auf die Sprache als wichtiges Medium menschlichen Weltverhältnisses und menschlicher Wirklichkeitserkenntnis gelenkt. Dabei hat man die These ausgearbeitet, daß sinnvoll nur gesagt werden könne, was dem Menschen empirisch zur Kenntnis komme — an sich also eine Variation Kantscher Gedankengänge, allerdings in positivistischer Engführung. Dieser Ansatz hat Paul van Buren zu der Überzeugung geführt, daß Gott jedenfalls sprachlich „tot" sei: „Der Empirist in uns sieht den Kern der Schwierigkeit nicht in dem, was über Gott gesagt wird, sondern im Reden von Gott überhaupt. Wir wissen nicht, ‚was' Gott ist, und können nicht verstehen, wie das Wort ‚Gott' verwendet wird" [21]. Wiewohl van Buren ziemlich einsam geblieben ist, wird man sich wohl keiner Täuschung darüber hingeben dürfen, daß er etwas zum Ausdruck gebracht hat, das

latent überall eine Rolle spielt, wo der „Tod" Gottes diskutiert wird. Über die von Bultmann und seinen Schülern aufgeworfenen Verstehensfragen hinaus scheint es weithin mit jener Grundsätzlichkeit, die van Buren einschärfen wollte, um den Grund der Möglichkeit sinnvoller Rede von Gott überhaupt zu gehen.

Schließlich scheint es noch eine vierte Entwicklungslinie zu geben, die aber nicht so eindeutig wie die bisher beschriebenen historisch festgemacht werden kann. Es handelt sich um jenen Bereich, in dem Anregungen Dietrich Bonhoeffers allgemeinen Lebens- und Glaubenserfahrungen der unmittelbaren Gegenwart begegnen, also dem, was wir vorhin als „Wandel der Welt" zu beschreiben versucht haben. In diesem Bereich entstanden die größten öffentlichen Erregungen und Bewegungen. In diesem Bereich versuchte Bischof Robinson „aufrichtig gegenüber Gott"[22] zu sein, was ihn zu der Aussage führte: „Allem Anschein nach haben wir den Punkt erreicht, an dem die ganze Vorstellung von einem Gott außerhalb der Welt, die uns seit der Überwindung des dreistöckigen Weltbildes so gute Dienste geleistet hat, eher hinderlich als hilfreich geworden ist"[23]. In diesem Bereich sah sich William Hamilton zu den Sätzen veranlaßt: „Wir kennen Gott nicht, wir beten ihn nicht an, wir glauben nicht an ihn. . . . Gott ist tot. Wir reden nicht von der Abwesenheit der Erfahrung Gottes, sondern von der Erfahrung der Abwesenheit Gottes"[24]. In diesem Bereich wird die „Diesseitigkeit" der Welt zur „Diesseitigkeit" Gottes, manchmal aber auch zur „Abwesenheit" Gottes, von der ja nicht nur William Hamilton, sondern auch Dorothee Sölle spricht. Manchmal sucht man hier Gott weiterhin in der „Tiefe" des Seins, wie Robinson das unter Anleitung Tillichs tut. Manchmal interpretiert man die Lage als Lage einer von Gott selbst gewollten „Ohnmacht", wie Dorothee Sölle das unter Anleitung Bonhoeffers macht: „Der abwesende Gott, den Christus vertritt, ist der in der Welt Ohnmächtige . . ."[25]. Manchmal bezieht man sich in Ratifizierung der „Abwesenheit" Gottes auf die Ethik Jesu, wie das bei Hamilton der Fall ist. Überall sucht man dabei wohl dem Satz Bonhoeffers zu folgen: „Gott selbst läßt sich von uns im Menschlichen dienen"[26]. Und überall hofft man dabei wohl auf die Richtigkeit

des Bonhoefferschen Satzes: „Die mündige Welt ist gottloser und darum vielleicht gerade Gott-näher als die unmündige Welt"[27]. Doch diese Gott-Nähe einer mündigen Welt wirklich zu begreifen, scheint nicht recht zu gelingen, der Schmerz ist da, die Hoffnung regt sich, die Freude hat sich noch nicht eingestellt.

b) Der weltliche Gott

Wir möchten jetzt keine Summe ziehen und können jetzt auch nicht versuchen, die Dinge theologisch aufzuarbeiten. Nur ein paar fortführende Überlegungen werden doch wohl am Platz sein. Harvey Cox hat ja die Stellungnahmen von Theologen zu den theologischen Entwicklungen der Gegenwart in drei Gruppen eingeteilt, die er die „Ausputzer", die „Bewahrer" und die „Beweger" nennt[28]. Vielleicht sollte es möglich sein, darüber nachzudenken, ob man nicht noch eine vierte Art der Stellungnahme vorbereiten könnte, besonders auch angesichts dessen, was wir nachher noch vom Gottesdienst zu sagen haben werden.

Wir hätten dann wohl zunächst zu konstatieren, daß wir uns tatsächlich in einer Situation befinden, in der wir Gott nicht metaphysisch voraussetzen oder denken, erwarten oder erfahren können. Was das heißt, läßt sich nicht so schnell erläutern. Aber es heißt jedenfalls, daß es für uns nicht fraglos, sondern problematisch ist, wenn wir versuchen, das Gottsein Gottes als ein Wirklichsein zu denken oder zu erleben, das der weltlichen Wirklichkeit voraus ist oder sie bleibend umgibt. Die Kehrseite der Angelegenheit ist die, daß wir Gott also, wenn überhaupt, „weltlich" vorauszusetzen oder zu denken, zu erwarten oder zu erfahren haben. Auch das läßt sich nicht so leicht erläutern. Aber es heißt jedenfalls, daß es für uns selbstverständlicher ist, das Gottsein Gottes unter den Bedingungen und in den Situationen zu denken und zu erfahren, die die alltäglichen Bedingungen und Situationen der von uns gelebten und erlebten Welt sind.

Hierauf hätten wir festzustellen, daß das Gottsein Gottes in einer weltlichen Welt offenbar nicht aus geschichtlichen oder natürlichen Gründen einleuchtend wird, sondern sich dem Menschen — wenn überhaupt — in dieser Welt nur dadurch einprägt, daß es ihm zum Bestimmenden einer Lebenswende

wird, die ihn mit Heilsgewißheit und darin auch mit Gottesgewißheit erfüllt. Was hier geschieht, ist unableitbar und unausdenkbar. Es nötigt aber dazu, von Gott als dem zu sprechen, der das Heil gibt, und sich Gott als dem zuzuwenden, der das Heil bereitet hat. „Gott muß sich als Heil dem Menschen zeigen und die Wege zu ihm selbst weisen — sonst weiß der Mensch mit aller philosophischen Bemühung nur um ein anonymes principium der Welt, aber nicht um den Gott, der dem Menschen erfüllende Orientierung seines Lebens ist“ [29]. Oder er weiß von Gott nur in der Weise der Aussage von seiner „Abwesenheit“. Es scheint, als würde dort, wo Gott sich dem Menschen als Heil zeigt, jede Art menschlichen Weltverständnisses und menschlichen Weltverhältnisses, auch das einer „weltlichen“ Welt, durch die Gabe des Heils geöffnet. Wer das nicht anerkennen kann, spricht vom „Tod Gottes“, wer das erkannt hat, wagt es, auch unter den Bedingungen einer weltlichen Welt vom lebendigen Gott zu reden.

Dann hätten wir zu sagen, daß das Gottsein Gottes dem Menschen in einer weltlichen Welt nur zu dem Bestimmenden der Heilsgewißheit des Glaubens wird, wenn es ihm in Jesus Christus entgegentritt, der in dieser Welt Gottes Gegenwart zum heilsamen Ereignis macht. Auch wo der „Tod Gottes“ ratifiziert wird, kann Jesus sicher noch ein nachahmenswertes Vorbild der Menschlichkeit sein. Es ist dann aber noch nicht eigentlich herausgekommen, was Jesus vermag: den lebendigen Gott den Menschen nahezubringen und die Menschen dem lebendigen Gott anzuvertrauen.

Hierauf hätten wir festzuhalten, daß das heilsame Ereignis der Gegenwart Gottes in Jesus Christus nur so zu einem Ereignis menschlichen Lebens wird, daß davon im menschlichen Leben die Rede ist. Die Sinnhaftigkeit dieser Rede ist in der Tat, darin hat van Buren ganz recht, semantisch nicht einzusehen. Hingegen sieht sich der Glaube davon überzeugt, daß Gott Sprache „erobert“, wie Eberhard Jüngel das einmal ausgedrückt hat [30]. Im großen und ganzen meint Gerhard Ebeling wohl dasselbe, wenn er vom Wort Gottes als der „gewißmachenden Sprache“ spricht, „die in der Geschichte rettend wirksam wird“ [31].

Jetzt wäre weiter zu sagen, daß das Wort Gottes in einer weltlichen Welt keine religiöse Sondersphäre ausgrenzt, keinen

sakralen Raum errichtet und keine unweltlichen Denk- und Sprachregelungen herbeiführt: „Wer ... erfaßt hat, was ‚Wort Gottes‘ meint, kann ... nur angetrieben sein zur Sorge für den Menschen und für die Welt“ [32]. Das heißt nicht, daß es nicht persönlich begegnete und eine persönliche Gottesgemeinschaft begründete. Institutionen können sich nicht nur nicht bekehren, sie können auch nicht hören. Aber das heißt allerdings, daß das Wort Gottes immer sendendes Wort ist und in der Welt, in der es laut wird, immer auch schon die menschliche Gesellschaft und immer auch schon des Menschen Zukunft meint und dabei des Menschen Wohl ebensosehr befördern will, wie es des Menschen Heil begründet.

Es wäre schließlich noch zu sagen, daß der lebendige Gott, dessen Gottsein sich so in einer weltlichen Welt manifestiert, nun auch als der Gott der Welt erkennbar wird. Er wird das nur vorläufig. Er wird das nur so, daß die Dinge noch nicht aufgehen. Er wird es also so, daß wir auf Gottes Werden im Werden der Welt verwiesen sind. „Jeder Glaube hat diese Geschichte als seine Geschichte, daß er es mehr und mehr oder auch mehr oder weniger schafft, Gottes Wesen, wie es in Jesus von Nazareth da war, vor Gottes Angesicht in seinem Wirken in dieser Welt zu erfassen und festhalten und glauben zu können“ [33].

Der weltliche Gott ist kein verweltlichter Gott, sondern ein weltlich begegnender Gott, der sich in der Weltlichkeit unserer Welt als Gott der Welt erweist.

3. *Der weltliche Gottesdienst und die Welt des Gottesdienstes*

Wir haben eben auch schon vom Gottesdienst gesprochen. Das müssen wir jetzt etwas gründlicher tun. Auch hier geht es uns darum, Entwürfe zum Gottesdienst in einer weltlichen Welt ausführlicher zu bedenken und das, was in ihnen wichtig zu sein scheint, in unsere Überlegungen hineinzunehmen.

a) Die Verweltlichung des Gottesdienstes

Die Unruhe, die unter uns über unseren Gottesdienst herrscht, haben wir anfangs so betrachtet, daß wir sie wie die Probleme, die wir mit Gott haben, als Folgen der Verweltlichung der Welt

und des Menschen auffaßten. Aber auch hier gibt es an und für sich eine eigene Geschichte.

Was wir eben die Unruhe über unseren Gottesdienst nannten, gibt es im Grunde schon sehr lange. Goethe, der sich allerdings nicht besonders bewegt zeigte, hat in Dichtung und Wahrheit über den protestantischen Gottesdienst geschrieben: „Der protestantische Gottesdienst hat zu wenig Fülle und Konsequenz, als daß er die Gemeinde zusammenhalten könnte; daher geschieht es leicht, daß Glieder sich von ihr absondern und entweder kleine Gemeinden bilden oder ohne kirchlichen Zusammenhang nebeneinander geruhig ihr bürgerliches Wesen treiben“ [34]. Und um noch einen Dichter zu zitieren, so sagt Gottfried Benn irgendwo: „Eure Etuden, Arpeggios, Dankchoral, sind zum Ermüden und bleiben rein lokal“ [35].

Man hat sich denn auch immer wieder bemüht, jedenfalls dem protestantischen Gottesdienst sowohl etwas mehr Fülle und Konsequenz als auch etwas mehr Munterkeit und Universalität zu verleihen. Was die Lage hier so besonders schwierig macht, ist die Tatsache, daß diese Bemühungen noch in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts gerade nicht darauf gerichtet waren, dem Menschen, der mit Gott erhebliche Probleme hatte und in seinem Weltverhältnis einen immer rapider verlaufenden Säkularisierungsprozeß durchmachte, in eben diesen Gottesproblemen und in eben dieser Verweltlichung zu begegnen. Man wollte zwar den zeitgemäßen Gottesdienst. Aber was zeitgemäß war, bestimmte hier die Jugendbewegung, und die hatte ihr sehr eigenes Verständnis von Gott, Zeit und Welt; sie war — man verzeihe das Wort — für Vernatürlichung, aber ganz und gar nicht für Verweltlichung. So wurde in der besten Absicht, unter Aufwand reicher Kenntnisse, bei Aktivierung eines gediegenen Formgefühls der Gottesdienst zu einem Bergungsraum jugendbewegter Geister gegen die Welt der Formeln, Apparate und Fabriken ausgebaut, weil man meinte, so am besten der Ganzheit und Gottbezogenheit des Menschen zu dienen. Die liturgische Bewegung war ohne Zweifel auf ihre Weise auch modern. Vitalistisch, naturalistisch und symbolistisch war man ja auch anderswo durchaus eingestellt und durchaus aufgeschlossen. Das bißchen Romantik, das mit einfloß, war zwar eigentlich nicht mehr zeitgemäß, erwies sich

aber als nützlich, wo es an das große Ausgraben der Schätze der Liturgiegeschichte ging. Das Stückchen Tiefenpsychologie, das dabei war, konnte sogar als außerordentlich effektiv gelten, wenn es darum ging, dem gottesdienstlichen Erlebnis mit etwas autogenem Training aufzuhelfen. Aber außer ihrer Modernität war die liturgische Bewegung auch sehr reaktiv. Sie wollte die Welt der Fabriken nicht, sie wollte sie ebensowenig, wie Heidegger — der ja auch dazu gehörte — die Zeit des Weltbildes wollte. In dieser Gegenstellung — das war das Unglück der liturgischen Bewegung und zugleich das Unglück der Gottesdienstreform, die unter ihrer Leitung stattfand — hat sich die Jugendbewegung gründlich geirrt. Die Zeit entwickelte sich nicht außerhalb, sondern innerhalb der Mauern der grauen Städte. Und deshalb schritt die Zeit an der Gottesdienstreform der liturgischen Bewegung vorbei. Es war tragisch. Es ist tragisch. Die Geschichte eines liebenswürdigen, aber mörderischen Irrtums hat unsere Lage in Sachen Gottesdienstreform so verworren gemacht. Sie hat dazu geführt, daß keine Vorbereitungen da waren, als sie plötzlich benötigt wurden; hat es dazu gebracht, daß keine Kontinuitäten gewachsen waren, als man sie gebraucht hätte; hat es ausgemacht, daß es weder Muster noch Programme gab, als man nach ihnen zu schreien begann; hat uns also in die fürchterliche Lage manövriert, daß wir etwas tun müssen, ohne zu wissen, was wir tun können; hat die Formkrise und die Sinnkrise des Gottesdienstes so klaffend auseinandertreten lassen.

Wir ahnen also heute, daß der Gottesdienst Modifikationen seiner Sinnbestimmung unterliegt und Veränderungen seiner Ausdrucksformen unterzogen werden muß. Was seine Sinnbestimmung anbelangt, so wird uns jedenfalls allmählich deutlich, daß der Gottesdienst schwerlich etwas zu tun hat mit der Darstellung der „tiefsten Sinngehalte des menschlichen Daseins“ [36], aber sicher etwas zu tun hat mit dem Anbruch der Gottesherrschaft unter Menschen in einer weltlichen Welt. Was seine Ausdrucksformen anbelangt, so beginnen wir zu verstehen, daß es im Gottesdienst nicht besonders auf eindrückliche Symbolismen, aber sicher auf wirksame Zeichen und Signale ankommt, die einem weltlichen Menschen Gottes Nähe verdeutlichen und Gottes Auftrag einprägen.

Die Lage bringt es mit sich, daß man nur tastend an eine Diskussion der Grundgedanken herangehen kann, die offenbar gedacht werden müssen, wenn man die weltliche Welt in der Welt des Gottesdienstes zum Zuge bringen will. Wir tun das unter Aufnahme einiger Aspekte der Leitsätze, die sich uns bei einer ersten Sichtung der gottesdienstlichen Situation bereits ergeben haben.

Das erste Problem ist das, das immer wieder unter dem Stichwort der Entsakralisierung des Gottesdienstes vorgebracht wird. „In der Gemeinde des Neuen Bundes", so heißt es dann, „kann es grundsätzlich keine sakralen Räume, sakralen Zeiten, sakralen Personen, sakralen Handlungen mehr geben; der Gottesdienst des Neuen Bundes ist darum keine sakrale Kulthandlung mehr, sondern seinem tiefsten Wesen nach ein durchaus ‚profanes' Geschehen — ein Stück Welt, ein Stück Alltag, ein Stück Gegenwart" [37]. Diese Forderung ist zunächst einmal eine Forderung an die gottesdienstlichen Formen, also die hier agierenden Personen und die hier verwendeten Aussageweisen, Gegenstände und Räume. Nichts soll den Anschein erwecken, als habe man es mit etwas Nichtweltlichem zu tun. Nichts soll den Anschein erwecken, als beziehe es sich auf Transzendentes. Hinter dieser Forderung an die Formen steckt eine Forderung an den Gottesdienst selbst. Er selbst soll nicht den Anschein erwecken, als sei seine Welt eine gespaltene Welt, gespalten in Transzendenz und Immanenz, Sakralität und Profanität. Solche Forderung an den Gottesdienst wird an sich wohl zu Recht erhoben. In dieser Welt ist der Gottesdienst ein Stück Welt. Und dieses Stück Welt ist wie diese Welt ungespalten weltlich. Nur dürften mit diesem Zugeständnis die Probleme noch lange nicht erledigt sein, die es da gibt. Theologische Probleme lassen sich überhaupt nicht als Reduktionen im Problemfeld von Transzendenz und Immanenz, Sakralität und Profanität allein erledigen. Das Problemfeld ist unangemessen. Weder Gott noch der Gottesdienst passen wirklich hinein. Denn der Gottesdienst ist ja doch auch Sammlung von Menschen um ein Wort, von dem sie Wirkung erwarten. Er vollzieht sich in der Hoffnung, daß Gott sich als lebendiger Gott erweist und seine Herrschaft in der Welt anbrechen und vorantreiben läßt. Diese Erwartung und diese Hoffnung müßten auf jeden Fall mitgedacht werden,

wenn man von Entsakralisierung des Gottesdienstes spricht. Man würde das Wort dann wahrscheinlich nicht mehr ganz so inflatorisch verwenden können. Was es positiv meint, den Weltbezug des Gottesdienstes, kann es nicht so meinen, daß es den Gottesdienst um die Erwartung des Gotteshandelns selbst und um die Hoffnung auf die Gottesherrschaft selbst bringt. „Nicht sein sakraler, sondern sein eschatologischer Charakter macht das Besondere des Gottesdienstes aus und unterscheidet ihn von allen anderen menschlichen Akten ... Der Gottesdienst könnte seine Aufgabe, Brückenkopf des Kommenden zu sein, nie und nimmer erfüllen, würde man ihm diese unaufgebbare Distanz zur Welt bestreiten" [38]. Vielleicht muß man nicht von „Distanz" reden. Aber von einer „Besonderheit" des Gottesdienstes muß man sicher reden. Auch wenn man ihn im übrigen ganz in die Welt einzubeziehen hat.

Das zweite Problem ist das, was sich immer wieder unter dem Stichwort der Soziologisierung des Gottesdienstes bemerkbar macht. Klaus Meyer zu Uptrup hat im „Werkbuch Gottesdienst" über die „Transformation des Gottesdienstes" nachgedacht und dabei, wenn wir recht sehen, diese Transformation gleich zweifach unter soziologische Kategorien gestellt. Einmal darin, daß er den neuen, transformierten Gottesdienst eigentlich nur kennt als Gottesdienst, der auf eine bestimmte „Zielgruppe" hingeordnet ist, die sich dadurch herstellt, daß die vom Gottesdienst Angezielten mindestens ein soziologisches Merkmal gemeinsam haben. Gemeinde wird also soziologisch konstituiert. Zweitens darin, daß er den neuen, transformierten Gottesdienst in seinen einzelnen Akten, wenn man so sagen darf, unter soziologisch präformierten Strukturen begreift: Soziale Rollenträger treten in bestimmten Zusammensetzungen zueinander und tun in den gottesdienstlichen Akten, was ihrer soziologischen Rolle entspricht, wobei der Pfarrer — die Rolle des „Theologen" spielt. Dahinter steckt wohl mehr als nur eine „Transformation" des Gottesdienstes unter soziologischen Kategorien, nämlich eine soziologische Funktionalisierung des Gottesdienstes überhaupt: Im Gottesdienst geht es „vom Problemfeld der Gegenwart zur Frage an den biblischen Text und zur Erkenntnis der Antwort Gottes für heute" [39]. Der Gottesdienst hat eine kybernetische Funktion für gesell-

schaftliche Bewegungen. Auch eine solche Umorientierung des Gottesdienstes besteht an sich wahrscheinlich zu recht, zumal wir einen ungeheuren Nachholbedarf an gesellschaftlicher Effektivität des Gottesdienstes haben, schon Goethe bemerkte das. Uns scheint auch, es sei hier nicht grundsätzlich die Befürchtung auszusprechen, der Gottesdienst werde durch diese soziologisch-gesellschaftliche Einbeziehung derart umfangen, daß in ihm keine Antworten mehr zu hören sind über das hinaus, was das „Problemfeld der Gegenwart" an Fragen aufgibt. Aber es muß auf diese Gefahr wenigstens aufmerksam gemacht werden. Ein Computer beantwortet nur, was potentielle Frager in ihn hineingesteckt haben, und da liegt die Grenze für eine Kybernetisierung des Gottesdienstes. Bedenklicher und bedenkenswerter scheint uns aber folgendes zu sein: Der Gottesdienst ist Sammlung von Menschen um ein Wort, von dem sie zuerst einmal persönlich, wenn man so will auch „personal", angegangen und betroffen werden. Und Sinn des Gottesdienstes ist es jedenfalls, daß in ihm der lebendige Gott einem Menschen glaubenweckend und herrschaftsaufrichtend begegnet. Dies scheint gänzlich aus dem Blick zu geraten, wenn der Mensch nur als sozialer Gruppenangehöriger und soziologischer Rollenträger mit den Fragen, die die gesellschaftliche Verfassung seiner Umwelt ihm aufgibt, und in der Erwartung von Antworten, die der gesellschaftlichen Verfassung seiner Umwelt gelten, zum Gottesdienst gerufen wird und zum Gottesdienst geht. Die Problematik wird hier außerordentlich schwerwiegend. Es besteht eine gegenüber den Irrtümern der liturgischen Bewegung reziproke Gefahr. Ging man damals mit den neuen Formen an Zeit und Welt vorbei, während die Sinnmitte des Gottesdienstes nicht wesentlich verschoben wurde, so droht heute, daß man die Sinnmitte des Gottesdienstes verliert, während man die gottesdienstlichen Formen ziemlich geschickt auf Zeit und Welt ausrichtet. Dieser Gefahr wird man nur begegnen können, wenn man bei allem soziologisch-gesellschaftlichen Einbezug des Gottesdienstes und — wenns gefällt — auch seinem Verständnis nach dem Modell eines Großcomputers nicht vergißt, daß der Gottesdienst nur wirksam werden kann, wenn in seiner Mitte persönliche Gottesgemeinschaft entsteht und lebt.

Das dritte Problem, das uns wichtig ist, entsteht dort, wo immer wieder vom Feiercharakter des Gottesdienstes die Rede ist. Daß der Gottesdienst eine Feier sein solle, bestreitet niemand, im Gegenteil, von Dietrich Mendt bis zu Walter Hollenweger sind alle darüber einig, daß der Gottesdienst „ein Element des Feierns" in sich hat[40]. Wie im Gottesdienst gefeiert wird, beschreibt Walter Hollenweger so: „Es ist ein Geschenk, wenn eine Feier, die im besten Sinne schön ist, dem Menschen gestattet, einmal vom Kleinkram des Alltags wegzusehen und auf die großen Zusammenhänge zu schauen. Es ist ein Geschenk, wenn uns die christliche Feier gestattet, uns an dem unsere zerstückelte Geschichte zusammenhaltenden Ende, an dem Letzten unserer Welt, an dem Alpha und Omega der ganzen Schöpfung auszurichten. Es ist ein Geschenk, wenn wir in gemeinsamer Stille oder im gemeinsamen Lobpreis wieder beten lernen"[41]. Auch das wird richtig sein. Wir brauchen diese Schau, wir brauchen diese Ausrichtung, wir brauchen diese Gemeinsamkeit. Nur: Sitzt nicht der Feiercharakter des Gottesdienstes tiefer in der Sinnmitte des Gottesdienstes selbst? Ist er nicht Feier, schon weil und schon indem er Gottesdienst ist? Hängt also nicht das Feiern des Gottesdienstes engstens mit dem zusammen, was wir vorhin einmal seinen eschatologischen Charakter genannt haben, also damit, daß im Gottesdienst die Gemeinde sich freut, weil Gottes Herrschaft anbricht? Der Gottesdienst hat „eschatologischen Freudencharakter". Und zwar deshalb, weil dort, wo „neues, aus Gott geborenes Leben empfangen wird, ... ein Jubel" entsteht, „der durch alle Himmel dringt"[42]. Manchmal scheint es, als werde dort, wo die Programmatik der Gottesdienstreform von Feiercharakter des Gottesdienstes spricht, dem Gottesdienst insgeheim doch wieder so etwas wie ein Sonderstatus in der weltlichen Welt gegeben, keine Sakralität, aber eine Ferialität. Das ist nicht nötig. Der Gottesdienst feiert selbst, weil in seiner Mitte Freude ausbricht.

b) Der weltliche Gottesdienst

Auch hier können wir nicht zu Summierungen oder Lösungsvorschlägen fortschreiten. Wir können nur ein paar Akzentuierungen vornehmen.

Dann wäre zunächst vorzuschlagen, daß man sich im Zuge der notwendigen Gottesdienstreformen stärker als bisher um die Sinnmitte des Gottesdienstes kümmert. Diese Sinnmitte hat eine vertikale Dimension. Keine statistische Dimension, sondern die Dimension eines Gotteswirkens, das mit dem Werden der Welt mitgeht und die Zukunft der Welt mitbestimmt. Aber doch eine Dimension, die Gottes heilsames Wirken am einzelnen Menschen in der Gemeinde betrifft und darin vorläufig Gottes Herrschaft in unsere Welt hereinbrechen läßt. Und eine Dimension, in der der weltlich begegnende Gott sich durch sein rechtfertigendes und erneuerndes Wort als lebendig erweist. Eine Dimension also, in der der Gottesdienst zum Zeugnis vom Leben Gottes in dieser Welt wird. Eine Dimension schließlich, in der das Evangelium in diese unsere Welt trifft, das den Menschen heilt und seine Welt besser macht. Diese Sinnmitte hat dabei immer auch eine horizontale Dimension. Sie bezieht sich auf das Leben, das Leben des einzelnen und das Leben der Gesellschaft. Hier haben Frage und Klage ihren Ort. Die Frage nach dem rechten Tun, die Klage um das Elend ohne Tat. Hier haben auch die Antwort und das Lob ihren Ort. Die Antwort, die dem Tun den Weg weist, das Lob, das das Glück dankbar zu Gott bringt. In der Bewegung von Frage und Klage, Antwort und Lob ist der Gottesdienst einbezogen in den Wandel der Welt. Er bringt die verwandelnde Macht Gottes in eine sich verändernde Welt hinein. Der christliche Gottesdienst ist in der Geschichte der Menschheit eine mächtig sich auswirkende Kraft gewesen. Er könnte es auch heute sein.

Es wäre dann zuzugestehen, daß der Gottesdienst in seinen Ausdrucksformen der Welt zu entsprechen hat, in der er vor sich geht. Tradition hat er genug, Gegenwart muß er bekommen. Man braucht gar nicht die Inkarnation Christi zu bemühen, wenn man diese Gegenwartsbezogenheit des Gottesdienstes theologisch begründen möchte. Außerdem wäre es falsch, weil zwischen der Inkarnation Christi und der Weltlichkeit des Gottesdienstes einige beachtenswerte Unterschiede bestehen. Nicht jede Jazztrompete im Gottesdienst ist schon gerechtfertigt, weil Jesus mit den Zöllnern und Sündern aß. Die Weltbezogenheit des Gottesdienstes ist nüchternes und vernünftiges Erfordernis seiner Verständlichkeit. Allerdings wird

hier zwischen lutherisch bestimmten Gedanken und solchen anderer christlicher Traditionen eine erhebliche Differenz bestehen. Unsere Brüder in anderen christlichen Kirchen sind ja zum Teil der Meinung, die Gottesdienstformen seien nicht oder nur wenig modifizierbar, weil sie durch die verpflichtende Tradition in der Kirche mitbestimmt sind oder weil sie das Abbild eines ewigen, himmlischen Gottesdienstes darstellen. Auch wir wollen unsere Gottesdienstformen nach Möglichkeit im Rahmen der Traditionen der Kirche halten, sie jedenfalls nicht ohne Kontinuität verändern. Und auch wir sehen die eschatologische Freude, die im Gottesdienst herrscht, in Bezug zu jener Freude, die die Erlösten bei Gott haben. Aber wir meinen, dies alles könne und solle den Gottesdienst nicht so bestimmen, daß er der Zeit, in der er vor sich geht, fremd werden muß. Darum halten wir die Formen, solange sie in Entsprechung zum Evangelium bleiben, das in ihnen ausgedrückt werden soll, für veränderlich. Diese Veränderlichkeit des Gottesdienstes muß heute dahin führen, daß er sich als ein Stück der weltlichen Welt vollzieht, in der die Gemeinde zusammenkommt. Er kann keine isolierte und isolierende Sakralität mehr haben. Er muß Stil behalten. Er muß Formen konzentrieren. Er muß Handlungen formalisieren. Er muß wiederholbar sein. Aber er soll den Menschen dienen, wie sie heute sind, und es ermöglichen, daß in ihm Menschen Gott dienen, wie sie heute sind. Die Welt des Gottesdienstes soll eine weltliche Welt sein, in der der Gott der Welt sich mächtig erweist.

4. *Der Gott der Welt und die Welt des Gottesdienstes*

Als man in Uppsala über den Gottesdienst nachgedacht hatte, sprach man von zwei Sachverhalten. Einerseits von einer „Krise des Gottesdienstes", von der man vermutete, daß sie „mit dem Säkularisierungsprozeß" zusammenhinge. Andererseits aber brachte man zum Ausdruck, daß „für die, die an den in Jesus Christus offenbaren Gott glauben", der Gottesdienst „eher ein Vorrecht als ein Problem" sei, „denn er ermöglicht es den Menschen, an der Freude, dem Frieden und der Liebe Gottes teilzuhaben"[43]. Unser Thema wollte uns offenbar veranlassen, in den offenen Raum hineinzutreten, der sich heute für uns auf-

tut, wenn wir den Gottesdienst entweder unter dem Gedanken an eine Krise oder unter dem Gedanken an ein Privileg betrachten.

Was haben wir erfahren, als wir versuchten, diesen Raum zu betreten?

Wir sind in der Tat mit der Krise unseres Gottesdienstes konfrontiert worden. Einer Krise zunächst seiner Formen. Die Formen, die er hat, befriedigen uns weithin nicht mehr. Die Formen, die wir ihm zu geben versuchen, befriedigen uns weithin noch nicht. Wir wissen nur, daß wir seine Formen dem Prozeß einer sich verweltlichenden Welt einfügen müssen, ohne daß sich der Gottesdienst in profanen Formen an die verweltlichte Welt verliert. Einer Krise aber auch seines Sinnes. Der Mensch, der sich immer intensiver als weltlicher Mensch versteht, kann Gottesdienst nicht feiern, wenn er nicht auch hier weltlicher Mensch sein darf und im Gottesdienst eine Unterstützung in seiner Not mit der Welt und seiner Hoffnung für die Welt erwarten darf. Es ging bei dieser Sinnkrise aber nicht nur um den Einbezug der Welt in den Gottesdienst. Es ging auch um den Einbezug Gottes in die Welt des Gottesdienstes. Wenn Gott hier dem Menschen begegnet, begegnet er ihm weltlich. Weil der Mensch Gott nicht anders versteht. Weil Gott sich dem Menschen nicht anders verständlich machen will. Dann ging es also in der Sinnmitte des Gottesdienstes um Gott selbst. Um einen „Tod Gottes". Des Gottes, der unweltlich erwartet wurde. Um einen Erweis des lebendigen Gottes. Des Gottes, der jede Art von Tod am Kreuz Jesu Christi schon längst überwunden hat und jede Art der Weltlichkeit hier siegend an sich nahm. Dieser Gott kann weltlich begegnen. Sein Sieg über den Tod, sein Leben in Weltlichkeit gehen jeder Krise unserer Gottesbegegnung und unseres Gottesdienstes vorweg und voran. Sie erlauben uns, Gottesdienst sinnvoll auch in einer weltlichen Welt zu feiern. Sie lassen uns das wagen ohne die Angst, in der Krise unseres Gottesdienstes Gott zu verlieren.

Wir sind so wohl auch mit dem Privileg unseres Gottesdienstes in Berührung gekommen. Einem Privileg der Erwartung. Der Erwartung, daß Gott unseren Gottesdiensten auch weiterhin Sinn verleihen wird, weil er sich auch in einer weltlichen Welt mit einem weltlichen Gottesdienst als der lebendige Herr erweisen wird. Und zwar so, daß er weiterhin Heil schenkt und uns in der Gewißheit, die das Heil dem Leben gibt, leben läßt. Aber auch einem Privileg der Hoffnung. Der Hoffnung, daß Gott durch unsere Gottesdienste hindurch machtvoll in die Welt hinein handelt. Und zwar so, daß er den Wandel der Welt befördert und sein Reich in ihr wachsen läßt, nicht ohne daß dabei auch dem Wohl der Welt Aktivitäten des Glaubens zufließen. Und einem Privileg der Freude. Der Freude darüber, daß in unseren alltäglichen Gottesdiensten der Tag des Herrn schon anbricht und der Vorschein der Vollendung schon spürbar wird.

Auch in einer weltlichen Welt gibt es keinen Widerspruch zwischen dem Gott der Welt und der Welt des Gottesdienstes. Es gibt keine Harmonie. Gott hat hier etwas durchzusetzen, und wir nehmen daran teil. Aber es gibt auch keinen Bruch. Gott ist schon in den Riß getreten, der die Welt von ihm zu trennen drohte. Weil Gott in Christus die Welt, auch die weltliche Welt, mit sich versöhnt hat und unter uns das Wort von der Versöhnung aufrichtete, dürfen wir auch heute getrost und gewiß Gottesdienst feiern.

[1] Zit. nach: Karl Heinrich Bieritz, Gottesdienst als eschatologisches Heilsereignis, in: Amtsblatt des Evangelischen Konsistoriums in Greifswald, Jg. 1970, S. 27.

[2] Götz Harbsmeier, Gottesdienst, in: Theologie für Nichttheologen, ABC protestantischen Denkens, 2. Folge, Stuttgart/Berlin 1964, S. 65.

[3] Werner Simpfendörfer, Gemeindeaufbau und Gottesdienst, 15 Thesen, in: Die Gemeinde vor der Tagesordnung der Welt, Kirchenreform Bd. 1, Stuttgart 1968, S. 111.

[4] Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hrsg. v. E. Bethge, Berlin 1957, S. 176.

[5] Gott in Natur und Geschichte, in: ZdZ 1969, S. 252.

[6] Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, a.a.O., S. 147/148.

[7] Ebd., S. 209.

[8] Ebd., S. 199.

[9] Zit. nach: Karl Heinrich Bieritz, a.a.O., S. 29.

[10] Hans-Helmut Knipping, Gottesdienst und Wirklichkeit, in: Fantasie für Gott, Gottesdienste in neuer Gestalt, Stuttgart/Berlin 1965, S. 58.

[11] Bericht aus Uppsala, Genf 1968, S. 82.

[12] Walter J. Hollenweger, Der Gottesdienst, in: Notstand in der Kirche? Gemeinde zwischen Tradition und Auftrag, hrsg. v. H.-J. Girock, Gütersloh o.J., S. 86.
[13] Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, a.a.O., S. 194.
[14] Herbert Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1962, S. 341.
[15] Vgl. den Titel des Buches von Eberhard Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth, Eine Paraphrase, Tübingen 1966.
[16] Offenbarung als Geschichte, hrsg. v. W. Pannenberg, Göttingen 1961, S. 97.
[17] Rudolf Bultmann, Der Gottesgedanke und der moderne Mensch, in: Glauben und Verstehen, Gesammelte Aufsätze, 4. Band, 2. Aufl., Tübingen 1967, S. 126.
[18] Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung, Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, 1. Aufl., München 1964, S. 12.
[19] Harvey Cox, Über die Zuversicht dessen, das man hofft, Gedanken zum Werk Ernst Blochs, in: Stirb nicht im Warteraum der Zukunft, Aufforderung zur Weltverantwortung, Stuttgart/Berlin 1968, S. 129.
[20] Wolfhart Pannenberg, Der Gott der Hoffnung, in: Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, S. 393.
[21] Paul M. van Buren, Reden von Gott — in der Sprache der Welt. Zur säkularen Bedeutung des Evangeliums, Zürich/Stuttgart 1965, S. 80.
[22] John A. T. Robinson, Gott ist anders, Honest to God, 6. Aufl., München 1964, S. 37.
[23] Ebd., S. 25.
[24] Zit. aus William Hamilton, The Death of God Theology, nach Frederick Herzog, Die Gottesfrage in der heutigen amerikanischen Theologie, in: EvTh 28, 1968, S. 130.
[25] Dorothee Sölle, Stellvertretung, Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes", Stuttgart/Berlin 1965, S. 202.
[26] Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, a.a.O., S. 212.
[27] Ebd., S. 198.
[28] Harvey Cox, a.a.O., S. 171 ff.
[29] Otto H. Pesch, Die Frage nach Gott bei Thomas von Aquin und Martin Luther, in: Luther, Jg. 1970, S. 22/23.
[30] Jüngel, Gottes Sein ist im Werden, a.a.O., S. 26 f.
[31] Gerhard Ebeling, Gott und Wort, Tübingen 1966, S. 73/74.
[32] Ebeling, ebd., S. 73.
[33] Carl Heinz Ratschow, Gott existiert, Eine dogmatische Studie, Berlin 1966, S. 70.
[34] 7. Buch.

[35] Zit. nach: Christoph Hinz, Die Landnahme des Glaubens im Lobgesang, in: Amtsblatt der Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen, Jg. 1969, S. 20.
[36] Alfred Dedo Müller, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin 1954, S. 131.
[37] Karl-Heinrich Bieritz, a.a.O., referiert S. 42 diese Ansicht.
[38] Bieritz, a.a.O., S. 42.
[39] Klaus Meyer zu Uptrup, Zur Transformation des Gottesdienstes, in: Werkbuch Gottesdienst, hrsg. v. G. Schnath, Wuppertal 1967, S. 10.
[40] Walter J. Hollenweger, a.a.O., S. 86.
[41] Ebd., S. 86.
[42] Bieritz, a.a.O., S. 44.
[43] Sektionsbericht V, Art. 13 und 5.

Vergangenheit und Gegenwart im Gottesdienst

von Peter S. M. Selby

Das ursprünglich gestellte Thema „Verlebendigung der Liturgie" stellt uns sogleich vor zwei Probleme. Einmal deutet es an, daß die Liturgie tot zu sein scheint oder gar wirklich tot ist, daß die Teilnahme an der Liturgie als langweilig und wenig erfüllend empfunden wird und man sich deshalb bemühen muß, sie befriedigender zu gestalten. Zum anderen läßt die Formulierung des Themas erkennen, daß die Liturgie in unserer Zeit wenig mit dem Alltagsleben zu tun hat, daß sie für die Lebenswirklichkeit der Teilnehmer belanglos ist und deshalb ins Leben „hineingebracht", d.h. eindeutig in den Rahmen gestellt werden muß, der durch das Leben des heutigen Gottesdienstbesuchers gesetzt ist. Selbstverständlich sind beide Probleme miteinander verknüpft. Theoretisch könnte man zwar Liturgie auch interessant gestalten, ohne ihr irgendeinen Bezug zum Alltagsleben zu geben. Ich vermute jedoch, daß auf lange Sicht Christen in solchen Gottesdiensten wenig echte Lebendigkeit finden würden; denn sie suchen in der Liturgie einen bleibenden Sinn, der die Aufgaben und Gaben ihres Alltags wirklich in die Gegenwart Gottes stellt. Sonst wäre es keine „Liturgie, die zum Leben kommt" („Liturgy coming to life"), wie der Titel eines Buches von Bischof John A. T. Robinson es sagt.

Wenn beide Bedeutungen des Themas auch miteinander verknüpft sind, so sind sie doch unterschieden. Wir können uns durchaus täuschen lassen und meinen, eine von uns als lebendig und phantasievoll empfundene Liturgie sei wirklich auf unser tägliches Leben bezogen; und umgekehrt denken wir leicht, eine Liturgie habe nichts mit unserem Leben zu tun, wenn sie uns trocken und leblos erscheint. In Wirklichkeit jedoch kann es durchaus sein, daß das, was wir an der Liturgie als langweilig, trocken und leblos empfinden, uns mehr Aufschluß über das Wesen des Gottesdienstes gibt als das Erlebnis der Freude und des Miteinbezogenseins.

Ich werde deshalb gerade dem Gefühl der Langeweile, das uns bei unserer Liturgie so oft beschleicht, besondere Aufmerksamkeit schenken. Ich hoffe, dadurch die wahren und falschen Elemente aufzudecken, die unsere gegenwärtige Situation bestim-

men. Gelegentlich werde ich dabei die Motive, die hinter vielen der bestbekannten Erscheinungsformen moderner liturgischer Bewegung stehen, scheinbar infrage stellen. Deshalb möchte ich gleich zu Anfang auf zwei Dinge hinweisen:

Erstens wird vieles von dem, was ich im folgenden sage, sehr einseitig sein. Im Interesse meiner Argumentation ist es nötig, auf einige von mir als negativ empfundene Faktoren im gegenwärtigen liturgischen Experimentieren hinzuweisen. Damit will ich das, was hier geschieht, nicht verurteilen. Ganz bestimmt sind wir alle in unserem liturgischen Denken und Handeln mehr oder minder vom gegenwärtigen liturgischen Trend beeinflußt. Dafür bin ich durchaus dankbar, auch wenn ich Kritik äußern werde. So haben z. B. viele Kirchen, denen die Einsicht verloren gegangen war, daß das Abendmahl das Zentrum des christlichen Gottesdienstes ist, ihm wieder den gebührenden Platz eingeräumt. Auch wenn ich meine und dies im folgenden noch zeigen werde, daß dabei einige fragwürdige Gründe mitgespielt haben, so bin ich mir doch bewußt, daß die meisten der theologischen Gründe in der Tat gute Gründe waren. Meine eigene Überzeugung und mein praktisches Verhalten müßten ganz anders aussehen, wenn ich nicht tief davon überzeugt wäre, daß das Abendmahl die Mitte des christlichen Gottesdienstes darstellt. Meine kritischen Bemerkungen wollen lediglich auf die Richtung der Experimente und Änderungen einwirken und vor allem die Diskussion auf einige grundlegende Probleme lenken, nicht aber die Änderungen überhaupt in Frage stellen und sie wieder zurückschrauben.

Zweitens werden meine Ausführungen noch in einem ganz anderen Sinne einseitig sein. Im Kontext der verschiedenen Kulturen und kirchlichen Traditionen haben dieselben liturgischen Änderungen oftmals eine verschiedene Bedeutung. Das Abendmahl in den Mittelpunkt zu stellen, bedeutet für einen Katholiken etwas anderes als für einen Protestanten und für einen Anglikaner wiederum etwas anderes als für einen Lutheraner. Ich spreche hier als ein Anglikaner und dazu noch als ein englischer Anglikaner. Dennoch hege ich die Hoffnung, daß meine Ausführungen im großen und ganzen das treffen, was wir gemeinsam haben, auch wenn manches, was ich sagen werde, nicht in die Erfahrung aller paßt.

Viele Faktoren bestimmten die gegenwärtige Situation, in der wir unseren Gottesdienst feiern, und ich will nicht versuchen, sie alle zu erwähnen. Ein Faktor, auf den ich besonders aufmerksam machen möchte, ist unser zutiefst verändertes Zeitempfinden und die daraus resultierende neue Einstellung zur Geschichte. Es scheint, als sei es in unserem Lebensstil zu so vielen Veränderungen gekommen, daß wir das überwältigende Gefühl haben, in einer völlig neuen Situation zu leben, und darum die Vergangenheit sehr stark als vergangen, beendigt und abgetan empfinden. Unsere Umgebung wechselt so häufig und Nachrichten können heute so kurzfristig übermittelt werden, daß die meisten von uns darüber das Gestern vergessen oder zumindest das starke Gefühl haben, daß das Gestern eben gestern ist und nicht mit dem Heute verwechselt werden darf.

Dieses Bewußtsein, daß die Vergangenheit wirklich vergangen ist, ist freilich keineswegs neu. Seit drei Jahrhunderten hat das Problem der Vergangenheit und ihrer Beschreibung in Form der Historie das Denken des Abendlandes in besonderem Maße beschäftigt. Änderungen unseres Denkschemas und unserer gesellschaftlichen Strukturen brachten es mit sich, daß man einfach nicht mehr voraussetzen konnte, die Gegenwart sei eine Wiederholung und Fortsetzung der Vergangenheit. Man mußte über die Vergangenheit Rechenschaft geben und dabei zeigen, daß sie, auch wenn man sie als vergangen erkannte, doch mit der Gegenwart und der Zukunft in Zusammenhang steht. Mit steigender Dringlichkeit stellte man sich die Frage, welchen Sinn die Geschichte habe und was man aus ihr lernen könne. Man tat dies einerseits, weil man hoffte, die Welt des Humanum werde sich derselben Art wissenschaftlicher Forschung erschließen wie die Welt der Natur, andererseits weil die immer rascheren Veränderungen ein Gefühl der Entfremdung von den Wurzeln unserer Zivilisation hatten aufkommen lassen.

Daß dieses Gefühl der Distanz von der Vergangenheit für die kirchliche Problematik allgemein und für das gottesdienstliche Leben im besonderen von hoher Bedeutung ist, ergibt sich daraus, daß jene Vergangenheit, von der wir uns zunehmend entfremdet haben, die christliche Vergangenheit ist. Zwar meinen viele, die Wissenschaft habe das Christentum als falsch erwiesen oder die Technik habe es überflüssig gemacht. Am bedrängendsten jedoch

ist für uns alle, daß die Geschichte es zu etwas „Vergangenem" gemacht hat. Die Sprache und Riten des Christentums mögen als falsch oder überflüssig empfunden werden oder nicht; unausweichlich aber ist das Gefühl, daß sie ganz einfach alt sind.

Man hat tapfer versucht, die Bedeutung der Vergangenheit für das Leben in der Gegenwart zu beteuern und in der Geschichte einen Grund für den Glauben an die Bestimmung des Menschen und für das politische Handeln zu entdecken. Man kann das z.B. aus den Worten Condercets heraushören, der zur Zeit der französischen Revolution schrieb: „Wir werden aus der Erfahrung der Vergangenheit, aus der Beobachtung des Fortschritts, den Wissenschaft und Zivilisation bereits gemacht haben, aus der Analyse des Fortschritts menschlichen Geistes und der Entwicklung seiner Fähigkeiten den stärksten Anhalt für den Glauben finden, daß die Natur der Verwirklichung unserer Hoffnungen keine Grenzen gesetzt hat." Auch Hegel und Marx kommen uns sofort in den Sinn als Exponenten des Glaubens, daß die Vergangenheit den Schlüssel zur Gegenwart liefern könne. Aber auch sie waren keineswegs die einzigen, die glaubten, daß die Vergangenheit dem Menschen eine Sendung übertrage. Abraham Lincoln rechtfertigte seinen Standpunkt im Amerikanischen Bürgerkrieg damit, daß er auf die Ideale hinwies, die hinter der Nation standen und die „unsere Vorfahren auf diesem Kontinent zur Geltung gebracht haben". Auch die Expansion des Britischen Empires wurde weitgehend damit gerechtfertigt, daß man sich verpflichtet fühlte, ein aus der Vergangenheit überkommenes Erbe zu verbreiten und zu wahren.

Solange die Menschen noch so dachten, war eine christliche Liturgie, die voller Anspielungen auf Vergangenes steckt, keine große Last. Sie war vielmehr das angemessene Medium für den Gottesdienst. Geschichte war eben nicht nur Geschichte. Sie war zugleich die Quelle für Sinngebung und für das Gefühl der eigenen Bestimmung. Das traf freilich nicht für alle Menschen zu. Einige trennten sich ganz bewußt vom christlichen Glauben, während andere wie z.B. die Mehrheit der Arbeiterschaft — zumindest in England — überhaupt wenig davon spürten, daß sie zum gottesdienstlichen Leben der Kirche hinzugehörten. Für diejenigen jedoch, die geistig die Entwicklung der Liturgie bestimmten, stand die Bedeutung der Vergangenheit außer Frage,

und deshalb entwickelte sich, wie zu erwarten war, die Liturgie nur sehr wenig.

Zwar war man sich durchaus bewußt, daß die Vergangenheit tatsächlich vergangen war. Jedoch störte das nicht sonderlich, solange der Glaube an die Bedeutung der Vergangenheit nicht merklich erschüttert war. Heute wird dies m.E. von verschiedenen Seiten in Frage gestellt, so daß wir uns dem Gefühl der Entfremdung von der Vergangenheit einfach nicht mehr entziehen können. Lassen Sie mich auf einige Faktoren hinweisen, die dazu beigetragen haben.

Viele Fortschrittsträume sind durch den Ersten Weltkrieg zerstört worden. Seitdem haben die Ereignisse und das Denken wenig oder gar nichts dazu beigetragen, uns das Gefühl einer Kontinuität mit der Vergangenheit wiederzugeben. Vieles läßt uns die Entfremdung eher noch stärker empfinden. Wir sind uns bewußt, daß der Marxismus, der sich auf Gesetzmäßigkeiten stützt, die aus der Vergangenheit abgeleitet sind, bei allem Guten doch so viel unsägliches Leiden gebracht hat, daß es schwerfällt, in den entwickelten Ländern irgend ein marxistisches Sendungsbewußtsein zu finden; und wo es auftritt, da wenden gerade die am fortschrittlichsten Eingestellten ihre Kraft daran, es zu modifizieren oder zu verändern. Wo der Marxismus noch nicht, wie der Nazismus, diskreditiert ist, da spricht er mehr und mehr von Gegenwart und Zukunft und immer weniger von der wissenschaftlichen Erforschung der Geschichte, in der er seinen Ursprung hatte.

Im philosophischen Bereich haben weder der Existentialismus, wie er hier auf dem Kontinent zur Blüte kam, noch der Empirismus, der die Hauptströme der englischen Philosophie darstellte, viel Raum gelassen für einen Glauben an die Bedeutung der Vergangenheit. Während der Existentialismus uns zur eigentlichen Existenz auffordert, in der der einzelne nur dem Augenblick Bedeutung beimißt, stellt der Empirismus die Frage, ob die von Marx und anderen herausgearbeiteten Gesetzmäßigkeiten, die die Vergangenheit mit der Gegenwart verbinden, sich wirklich rational begründen lassen. Die Welt der Gedanken ist naturgemäß bezogen auf die Welt der faktischen Ereignisse. Die glänzendste philosophische Attacke gegen den Gedanken, daß in der Entwicklung der Menschheit Gesetze herrschen, die

die Vergangenheit mit der Gegenwart und der Zukunft verknüpfen, ist Karl Poppers Buch „The Poverty of Historicism" (Das Elend des Historismus). Er widmet es „dem Andenken der unzähligen Männer und Frauen aller Religionen und Rassen, die dem faschistischen oder kommunistischen Glauben an die unerbittliche Gesetzmäßigkeit menschlichen Schicksals zum Opfer fielen".

Ich möchte damit nicht sagen, daß die Vergangenheit für uns gänzlich tot ist. Es wäre eine viel zu dogmatische Behauptung zu sagen, es gebe keinerlei Bindeglied zwischen Vergangenheit und Gegenwart. Jedoch scheint es, daß jeder Versuch, ein solches Bindeglied einzuführen, heute ein Maß an Entfremdung von der Vergangenheit in Rechnung stellen muß, das fast ohne Beispiel ist. Hinzu kommen starke Argumente und vielleicht noch stärkere gemeinschaftliche Erlebnisse, die heute eine solche Verbindung in Frage stellen. Hinweise auf vergangene Ruhmestaten oder auf Lehren, die man aus der Geschichte zieht, können nicht damit rechnen, viel auszurichten in einer Zeit, in der die Erinnerungen der Menschen so voller Narben sind und in der man weiß, was solche Appelle bewirkt haben.

Die Kirche kann nicht erwarten, sich dem Einfluß dieser Denkveränderung zu entziehen, ebenso wenig wie sie sich dem Einfluß der Physik oder der Biologie hat entziehen können. Jedoch stellt die veränderte Einstellung zur Geschichte und zur Vergangenheit für den christlichen Glauben eine besonders ernste Herausforderung dar. Für ihn steht dabei mehr auf dem Spiel als für alle anderen Aspekte unseres Weltverständnisses. Denn im Mittelpunkt dessen, was der christliche Glaube zu sagen hat, steht ein bestimmtes, zwei Tage währendes, an einen bestimmten Ort und an eine bestimmte Person gebundenes Geschehen. Würde die Kirche aufhören, dieses Geschehen zu berichten, so würde sie aufhören, Kirche zu sein. Wenn es also zutrifft, daß es in der heutigen Zeit sehr schwer fällt, eine Deutung der Gegenwart durch Berufung auf die Vergangenheit zu rechtfertigen, so ist die Kirche an ihrer verwundbarsten Stelle getroffen. Und nicht nur das! Um sich auf diesen bestimmten Zeitraum von zwei Tagen zwischen Karfreitag und Ostern berufen zu können, muß man Verständnis und Deutung dieser Ereignisse mit beachten. Dies wiederum führt in noch verwickeltere Erforschung der Vergangenheit hinein, einer Vergangenheit, die das Alte Testament, das Leben Jesu und die Verkündigung des Urchristentums umgreift.

Hinzu kommt, daß die ganze Einstellung der Christen zu ihren geschichtlichen Ursprüngen stark bestimmt worden ist durch die Art und Weise, wie man Vergangenheit sah. Wie die Naturwissenschaft keinen Teil der Natur hat sakrosankt und von der Erforschung ausgenommen sein lassen, so hat auch die Geschichtswissenschaft keinem Teil der Vergangenheit gestattet, sakrosankt zu bleiben und sich der historischen Untersuchung zu entziehen. Was aber ist dann mit einer Gemeinschaft wie der Kirche, deren kostbarster Besitz eine „heilige Geschichte" ist? Die Kirche hat dieses Problem sehr zögernd angepackt. Es war uns wohler bei der kritischen Erforschung des Alten Testaments als bei der kritischen Erforschung des Neuen Testaments; und als das Herzstück, nämlich das Leben Jesu selbst wissenschaftlich erforscht wurde, geschah dies oft mit dem Ziel, das an Jesus zu entdekken, was man am ehesten mit der Gegenwart in Verbindung bringen konnte. Ein enormes Stück theologischer Arbeit ist geleistet worden, seitdem Albert Schweitzer mit seinem Buch „Von Reimarus bis Wrede" mutig das Problem des Abstandes vom historischen Jesus aufgegriffen hat. Ich habe jedoch das ungute Gefühl, als sei diese Frage immer noch völlig offen.

Man ist versucht, all diese Probleme den Theologen und ihrem privaten Bemühen zu überlassen und dabei zu hoffen, daß sie irgendwann und irgendwie eine intellektuelle Übereinkunft erzielen. Das wird uns jedoch durch zwei Dinge verwehrt: durch die Mission und durch den Gottesdienst. Fehlt auch nur eines von beidem, so könnte die Kirche ebenso gut zu existieren aufhören. Mission bedeutet, daß es letztlich gar keine privaten theologischen Probleme geben kann, und der Gottesdienst schließt den rein intellektuellen Charakter dieser Probleme aus. Der Gottesdienst konfrontiert uns unaufhörlich mit der Tatsache, daß für uns Christen die Quelle unseres Lebens und unsere Hoffnung für die Welt in einem Ereignis liegt, das wirklich geschehen und das wirklicher Bestandteil menschlicher Geschichte ist. Macht die Missionserfahrung es unmöglich, den Forderungen der Gegenwart auszuweichen, so zwingt der Gottesdienst uns, uns mit der Vergangenheit auseinanderzusetzen. Auch in einer

Zeit, in der es immer schwieriger wird, den Bezug der Gegenwart zur Vergangenheit einsichtig zu machen, erklärt die Liturgie aller Kirchen nachdrücklich und ohne Vorbehalt, daß der Sinn der menschlichen Existenz im Jahre 30 nach Christus zu finden ist. Überrascht es da, daß es heute schwer ist, noch Gottesdienst zu feiern?

Man muß sich dieser Schwierigkeit stellen, und sei es nur weil hier ein Punkt liegt, an dem das Denken der Theologen und die Erfahrung der Gläubigen zusammentreffen. Die Gläubigen haben ja die Langeweile der kirchlichen Liturgie lange ertragen müssen. Seitdem die Gestaltung der Liturgie, wenigstens in den meisten Kirchen, in den Händen der Experten lag, wurde unangefochten vorausgesetzt, daß die überkommenen Formen richtige Formen waren und daß die geheiligte Vergangenheit tatsächlich heilige Vergangenheit war. Die Situation wird jedoch nicht immer bestehen bleiben; denn einmal sind die autoritären kirchlichen Strukturen, die bislang ein Mitspracherecht der Laien bei der Gestaltung der Liturgie ausgeschlossen haben, im Schwinden, zum anderen können auch die Theologen nicht mehr mit völliger Sicherheit behaupten, die Vergangenheit sei ohne weiteres für die Deutung der Gegenwart zu gebrauchen.

Angesichts dieser Gelegenheit, die Erfahrung der Gläubigen und das Denken der Theologen aufzunehmen, wäre es verhängnisvoll, wenn wir statt dessen einen bequemeren Ausweg wählten. Er würde vielleicht eine vorläufige Lösung bieten, jedoch an den wahren Gründen für die Langeweile der Gläubigen und an der Radikalität der theologischen Frage, wie unsere christliche Vergangenheit mit unserer Gegenwart in Beziehung gesetzt werden kann, vorübergehen. Dennoch stehen wir unter dem dauernden Druck, gerade den bequemeren Weg zu gehen und schnelle Linderungsmaßnahmen zu ergreifen, die die Situation erträglicher machen, ohne uns dabei die Frage zu stellen, was es überhaupt heißt, heute christlichen Gottesdienst zu feiern.

Ich möchte das an einigen Beispielen aus der gottesdienstlichen Praxis erläutern. Obwohl ich manches an diesen Beispielen gutheiße, scheinen sie mir aber doch zu zeigen, wie wenig es uns gelingt, das eigentliche Problem unserer Beziehung zur Vergangenheit ins Auge zu fassen.

Lassen Sie mich einsetzen bei dem gegenwärtigen Bemühen vieler, dem Abendmahl eine zentrale Bedeutung im christlichen Gottesdienst zuzusprechen. Es geht mir nicht darum, die in der Regel dafür angeführten Gründe zu bestreiten. Mich interessieren hier vor allem jene Gründe, die seltener angeführt werden. Das Herzstück der Abendmahlsfeier besteht darin, daß Brot genommen, gebrochen und unter die versammelten Gläubigen verteilt wird und dann alle aus einem gemeinsamen Kelch trinken. Man mag das als „ganz menschliche Handlungen" beschreiben, die man auf der einfachsten menschlichen Ebene als einen Akt der Teilhabe und als Ausdruck unserer Gemeinschaft verstehen kann. Was haben, damit verglichen, unsere Wortgottesdienste zu bieten? Hier gibt es ja kein derartig elementares menschliches Handeln, es sei denn, wir könnten das gemeinsame Singen in Kirchen mit ganz freier Liturgie als solches betrachten. Hier gibt es nur die gleichbleibende Rezitation von Worten. Und eben in diesen Worten geschieht es, daß wir dauernd damit konfrontiert werden, wie alt, wie vergangen die Geschichten unseres Glaubens sind. Könnte es also nicht sein, daß einer der Gründe für die Wiederentdeckung der zentralen Stellung des Abendmahls darin zu suchen ist, daß man sich gegen die dauernde Erinnerung an die Vergangenheit abschirmen möchte, indem man den schlichten Akt des Teilhabens erlebt, den selbst der am wenigsten Unterwiesene verstehen kann?

Ich wage, auf diese Frage keine sichere Antwort zu geben. Aber vieles scheint mir darauf hinzuweisen, daß es sich tatsächlich so verhält.

Vor kurzem mußte ich in einer kleinen Landgemeinde mit einer Gruppe von zumeist Bauern und Landarbeitern einen Abendgottesdienst halten. Das Lektionar verpflichtete mich, aus dem 2. Königsbuch die Geschichte der Begegnung zwischen dem Schatzmeister des Königs von Assyrien und den Boten des Königs Hiskia und deren Beratung mit Jesaja zu verlesen. Ich erinnere mich, wie gern ich diese Bibellesung umgangen hätte und wie ich nach einem anderen Text suchte, bis ich plötzlich erkannte, daß mein Verhalten eine Illustration der grundlegenden Problematik darstellte. Als ich dann im Verlauf des Gottesdienstes all diese Verse über den Schatzmeister des assyrischen Königs verlas, fragte ich mich andauernd, was das wohl nützen solle und was

die Leute dabei denken würden. Es war eine richtige Erleichterung, als ich zum Neuen Testament kam und aus dem Galaterbrief den Abschnitt über „Einer trage des anderen Last" verlesen konnte. Gewiß, auch dieser Text steht in seiner Zeit und ist historisch bedingt. Aber das verschwindet vor dem Zeitlosen und Menschlichen dieses Textes. Ich fühlte in mir den Wunsch — und die Gemeinde sicherlich auch —, die ganze Bibel möge davon reden, wie einer des anderen Last trägt und wie wir von dem gemeinsamen Brot essen und aus dem einen Kelch trinken. Dann sähe alles nicht so fernliegend aus; wir hätten, was wir wollten, und brauchten uns nicht mit der Vergangenheit zu beschäftigen.

Vielleicht sollte ich auch von einer kleinen Gruppe von Pfarrern berichten, zu denen ich gehöre und die gemeinsam den Morgen- und Abendgottesdienst feiern. Zwei Dinge erlebten wir dabei. Erstens waren wir froh, daß die Gottesdienstordnung revidiert und die Zahl der zu verlesenden Psalmen und anderen Schriftabschnitte gekürzt worden war zugunsten stiller Gebete. Ohne Zweifel ist es gut, stille zu sein. Aber ich frage mich, ob diese Gottesdienständerung nicht etwas mit der allgemeinen Flucht vor Worten zu tun hat, die uns so hartnäckig an die Vergangenheit erinnern. In diesem Zusammenhang ist wohl auch unsere zweite Erfahrung zu verstehen. Bekanntlich ist die Liturgie der Kirche von England in der Sprache des 17. Jahrhunderts abgefaßt, einer Sprache von großer Schönheit, die durch die dauernde Verwendung im Gottesdienst so etwas wie Zeitlosigkeit angenommen hat. In letzter Zeit hatten wir uns allmählich daran gewöhnt, die Schriftlesungen auf jeden Fall modernen englischen Bibelübersetzungen zu entnehmen. Das war für viele nicht leicht, wurde aber nach und nach zur Regel. Nun gehören zur Liturgie aber auch die Psalmgebete, und so versuchten wir in unserer kleinen Gruppe, auch hierfür moderne Übersetzungen zu verwenden. Das führte jedoch erst recht dazu, daß der Vergangenheitscharakter der Psalmen hervortrat. Wir erkannten ihren Abstand von uns heute in einem nahezu unerträglichen Maße. Wir ließen es uns wohl gefallen, die Schriftlesungen in modernen Übersetzungen zu hören, aber wenn wir betend mitsprechen und uns selbst mit diesen Worten identifizieren sollten, empfanden wir die Zeitlosigkeit des alten Englisch als einen echten Schutz. So sind wir zu der alten, zeitlosen Sprache zurückgekehrt.

Alle von mir als Beispiele herangezogenen Fälle liturgischer Änderungen kann man durchaus als notwendiges Korrektiv betrachten in einer Situation, in der die Liturgie zu stark mit Vergangenem befrachtet ist und den Bezug zur Gegenwart weithin verloren hat. Im gesamten liturgischen Bereich richtet sich heute offenbar die Aufmerksamkeit auf das, was gegenwärtig und unmittelbar ist, weniger auf das, was uns mit der Tatsache konfrontieren könnte, daß für die Kirche die Vergangenheit von fundamentaler Bedeutung ist. Es scheint, als glaube man, wir könnten, wenn wir nur dem Gegenwärtigen und Zeitlosen genug Aufmerksamkeit schenken, den Gottesdienst wieder zu etwas Zeitgemäßem machen.

Dies wird m. E. jedoch nicht gelingen. Um das zu begründen, möchte ich erneut auf jene beiden Faktoren hinweisen, die in der gegenwärtigen Situation zusammentreffen: die Erfahrung der Gläubigen und das theologische Denken. Was die Gläubigen anbetrifft, so werden sie es uns nicht lange gestatten, die Begegnung mit der Vergangenheit einfach zu umgehen. Denn wenn es möglich ist, die Langeweile und Gleichgültigkeit, die durch historische Anspielungen hervorgerufen werden, dadurch zu vermeiden, daß man der Gegenwart und dem Zeitlosen immer mehr Aufmerksamkeit widmet, warum sollte dieser Prozeß dann willkürlich begrenzt werden? Wenn der eigentliche Brennpunkt des Abendmahls wirklich in dem liegt, was wir darbringen, und in unserem Gemeinschaftserlebnis, warum muß es dann noch immer jene übriggebliebenen und lästigen Hinweise auf „die Nacht, da er verraten ward", auf Jesus und auf das Nizänische Glaubensbekenntnis geben? Wenn wir nur noch auf diejenigen Schriftabschnitte hören, die Zeitloses bringen, und alle anderen, die betagt und altmodisch erscheinen, umgehen, warum müssen wir dann die Bibel überhaupt noch beibehalten? Sind nicht dann alle Inspirationsquellen gleichwertig?

Daß es in der christlichen Vergangenheit bestimmte Dinge gibt, die einen zeitlosen, allgemein menschlichen Appell enthalten, hilft uns also nicht, die Frage des Vergangenheitsbezuges anzupacken, wie das die christliche Liturgie, sei sie auch noch so radikal revidiert, gerade in einer Zeit von uns fordert, in der dieser Bezug immer problematischer wird. Das kurzfristige Heilmittel, die Relevanz des Gottesdienstes dadurch zu verstärken,

daß man sich vornehmlich mit seinen unmittelbaren und zeitlosen Aspekten beschäftigt, könnte uns ganz einfach daran hindern, die Wurzeln der Frustration der Gläubigen ernstzunehmen.

Auch von den theologischen Erwägungen her kommen wir zu ganz ähnlichen Schlußfolgerungen. Denn die historische Forschung hat nicht nur zu dem negativen Ergebnis geführt, daß die Ursprünge unseres Glaubens kritisch beurteilt werden müssen. Sie ist auch zu der entscheidenden Einsicht gelangt, daß der Glaube Israels und der Kirche sich nicht in erster Linie auf zeitlose Elemente von allgemein menschlichem Interesse richtete, sondern seine Eigenart gerade darin fand, daß er den zeitlichen, geschichtlichen Ereignissen Bedeutung beimaß. Das heißt, daß in der christlichen Überlieferung die Geschichte Gottes dauernd im Lichte der Veränderungen des sozialen, nationalen und politischen Lebens neu gesehen werden muß. Die Stoßkraft des biblischen Glaubens liegt gerade darin, daß dies ganz ernstgenommen wird und man sich nicht in einen Bereich zurückzieht, in dem das Zeitlose und von der Geschichte Unberührte das Wort hat. Was also die Theologie bei ihrer Überprüfung der Quellen unseres Glaubens entdeckt hat, impliziert die nachdrückliche Aufforderung, das Zeitgebundene und die daraus erwachsenden Probleme zu beachten. Das entspricht genau jenem tiefen Unbehagen, das wir empfinden, wenn wir zum Gottesdienst gehen. Es gilt darum, die Tatsache ernstzunehmen, daß die Vergangenheit vergangen ist. Dazu werden wir in gleicher Weise durch die Erfahrung der Gläubigen und durch theologische Einsicht aufgefordert.

Wir müssen versuchen, dies gemeinsam zu tun. Aber auch das wird immer schwerer; denn in einer Gesellschaft, in der für viele Menschen die Vergangenheit abgestorben ist, kann man nicht ohne weiteres sicher sein, daß die Vergangenheit, von der wir reden, in irgendeinem Sinne eine gemeinsame Vergangenheit ist. Die Menschen sind heute sehr viel mobiler. Sie leben nicht nur weniger als früher an ein und demselben Ort, sondern sie sind überdies auch weniger als bisher durch die gesellschaftlichen Strukturen an den sozialen Status gebunden, in den sie hineingeboren wurden. Daß dies viele positive Folgen gehabt hat, steht außer Frage. Zugleich aber hat es zu einer Situation geführt, in der es immer schwerer wird, unter dem Gesichtspunkt gemeinsamer Erfahrung oder gemeinsamer Vergangenheit Gemeinschaft zu bilden. Indem die Vergangenheit starb, zersplitterte auch die Gesellschaft. Es ist heute also nicht nur schwierig, ganz allgemein den Bezug zur Vergangenheit zu finden, sondern es ist überdies fast unmöglich geworden, sich auf irgendeine gemeinsame Vergangenheit zu berufen.

Der gewöhnliche Gottesdienst kommt dieser Situation so gut wie gar nicht entgegen. Punkt für Punkt setzt er eine Vergangenheit voraus, die wir angeblich alle teilen. Das trägt zu den von uns im gottesdienstlichen Leben so stark empfundenen Schwierigkeiten noch bei. Man kann jedoch diese Schwierigkeiten nicht dadurch lösen, daß man versucht, unsere Liturgie von den fragwürdigen Hinweisen auf eine gemeinsame Vergangenheit zu reinigen, und sich statt dessen im Zeitlosen und Allgemeinmenschlichen zu ergehen.

Im Blick auf die gegenwärtigen Diskussionen um Gottesdienst und Liturgie ist es überaus bezeichnend, daß man oft über den Ausgangspunkt für ein angemessenes Gottesdienstverständnis zwar uneins ist, sich schließlich aber doch in dem, was getan werden muß, zusammenfindet. Die von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen im September 1969 veranstaltete Konsultation über „Gottesdienst in einem säkularisierten Zeitalter" ist ein gutes Beispiel dafür. Die Frage des rechten Ausgangspunktes erwies sich als kontrovers. Während man auf der einen Seite behauptete, der Ausgangspunkt müsse in der Erfahrung des modernen Menschen und seiner Fähigkeit zur gottesdienstlichen Praxis liegen, die dann „mit der Substanz des Evangeliums aufgefüllt werden müsse", wurde auf der anderen Seite die Meinung vertreten, „Christus (sei) das konstitutive Zentrum des Gottesdienstes, und das Problem des Gottesdienstes (sei) einfach die Frage, wie man heute diese Tatsache angemessen zum Ausdruck bringen (könne)". Im Endeffekt aber bestand offenbar keine Schwierigkeit, gemeinsam Reformen zu nennen, die nach Auffassung aller unbedingt vorgenommen werden sollten. Alle diese vorgeschlagenen Reformen erwachsen aus Erwägungen, die sich nicht mit der Vergangenheit, sondern mit den Bedürfnissen der Gegenwart befassen: Der Gottesdienst dürfe die Welt, in der wir leben, nicht ausschließen, müsse ein Gemeinschaftserlebnis ermöglichen, missio-

narisch ausgerichtet und schließlich besonders an den modernen Massenmedien orientiert sein. Man traf sich also in dem gemeinsamen Anliegen, die Frage nach dem Vergangenheitsbezug möglichst auszuklammern.

Der Grund für diese Übereinstimmung liegt wohl darin, daß man auf beiden Seiten von vornherein meint, die Kluft zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart könne überbrückt werden und es gebe keine entscheidende Schwierigkeit, die Gegenwart durch die Vergangenheit zu deuten. Aber beweist nicht gerade die immer wieder aufbrechende und heftig geführte Auseinandersetzung über den angemessenen Ausgangspunkt gottesdienstlicher Reformen, daß die Schwierigkeiten tiefer liegen, als man denkt? Auch die Diskussion der letzten Jahre über das hermeneutische Problem und der Wunsch vieler, die institutionellen Formen des Gottesdienstes hinter sich zu lassen, weisen darauf hin, daß man die Frage nach gottesdienstlichen Reformen nicht so diskutieren kann, als gebe es nicht das Problem der Beziehung von Vergangenheit und Gegenwart.

In der Tat ist die Kluft zwischen uns und der Vergangenheit ungeheuer groß, und es gibt keine Garantie dafür, daß man sie so leicht überbrücken kann, wenn sie überhaupt überbrückbar ist. Man kann die Anspielungen auf die Vergangenheit, von denen unsere Gottesdienste voll sind, jedenfalls nicht einfach um der Gewohnheit willen stehen lassen, so als wären sie nur eine Art Traditionsgewand, in dem man das Hauptgeschäft abwickelt, das dann auf eine Art Gruppenerlebnis und Selbstdarstellung hinausläuft.

In einer von einer englischen Gruppe herausgegebenen liturgischen Zeitschrift schreibt Lionel Brown, ein zu dieser Gruppe gehörender Nichtchrist: „Entweder meint ihr das (im Lied gesungene) ‚*Im Namen Jesu* soll sich jedes Knie beugen' wirklich, wenn ihr es singt, oder ihr meint es nicht, und dafür spielt eine neue Melodie keine wesentliche Rolle." Das Problem des Gottesdienstes ist das Problem der Integrität im Umgang mit unserem Erbe; es ist die Frage, ob wir das, was wir über die Vergangenheit sagen, „wirklich meinen".

Man kann m. E. nicht stark genug betonen, daß die Gottesfrage *die* Frage ist, von der das Gottesdienstproblem abhängt. Es lohnt sich, schon allein auf sprachlicher Ebene festzustellen, wie

es J. A. Baker in seinem Buch „The Foolishness of God" (Die Torheit Gottes) tut, daß das englische Wort „worship" (Gottesdienst) nicht einfach eine subjektive menschliche Disposition oder Handlung meint. Es bedeutet etymologisch, jemandem seinen „Wert" (engl.: „worth") geben, also das, was ihm zukommt und gebührt. Das trifft auf seine Weise ja auch für das deutsche Wort „Gottesdienst" zu. Man kann Gottesdienst also nicht dadurch definieren, daß man die seelische Haltung dessen, der am Gottesdienst teilnimmt, beschreibt. Es geht vielmehr um den Einen, der „angebetet und verehrt" wird und der der Verehrung wert ist.

Der einzige Grund für den Gottesdienst ist unser Glaube, daß das, was dort geschieht und gesagt wird, eine Realität besitzt, die das Fühlen und Handeln der Gottesdienstteilnehmer übersteigt. Wenn wir das wirklich glauben, dann sollte als treibende Kraft hinter unserem Nachdenken über den Gottesdienst nichts anderes stehen als der Wunsch zu sagen, was wahr ist. Wie fern auch immer wir uns von der Welt unserer Väter fühlen mögen — und wir sind ihr tatsächlich sehr fern! —, das Problem ist, wie wir dem Gott „dienen" sollen, der in der christlichen Liturgie genannt und beschrieben wird. Unser Exil ist ein anderes als das der Juden nach der Zerstörung des Tempels, aber unsere Frage lautet genau so wie die Frage des Psalmisten: „Wie können wir des Herrn Lied singen in fremden Landen?" (Ps 137, 4).

Wohl einer der schöpferischsten Beiträge zu unserem Thema ist das Buch von Harvey Cox, „Das Fest der Narren". Besondere Aufmerksamkeit widmet er darin dem Sterben der Vergangenheit und der Rolle, die — nach seiner Argumentation — das Christentum dabei spielt. Es geht, so meint Cox, um die Tatsache, daß die abendländische Zivilisation durch eine Religion bestimmt worden ist, deren Offenbarung sich in ihrem Zentrum nicht auf die Welt der Natur, den Kosmos richtet, sondern auf die menschliche Geschichte. Das hat eine Situation heraufgeführt, in der wir uns zutiefst der Vergangenheit als Vergangenheit bewußt sind und um unsere Distanz zu ihr wissen.

Statt daraus, wie viele es heute tun, die Forderung nach radikaler Trennung von der Vergangenheit abzuleiten, plädiert Cox für eine Einstellung zur Vergangenheit, die Gegenwart und Zukunft im Auge behält. Dies ist freilich keine Aufforderung zu einer ausgewogenen intellektuellen Lösung des Problems. Cox fordert

uns vielmehr auf zu bedenken, welch eine Funktion Phantasie und Vorstellungskraft haben könnten bei der Wiedererlangung unserer Fähigkeit, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf uns zu beziehen. Die Kirche sollte diejenige Institution sein, die uns Phantasie und Feiernkönnen lehrt. Dabei geht es nicht lediglich darum, froh zu machen, sondern um die Fähigkeit, sich andere Lebenssituationen vorzustellen als nur unsere eigenen, andere politische Situationen, andere Formen des Zusammenlebens, ja eine Gesellschaft, in der es keinen Krieg und kein Leiden mehr gibt. Die Kirche muß wieder dahin kommen, so meint Cox, der Ort zu sein, an dem wir diese Phantasie lernen, und er meint dabei, daß wir das gerade im Gottesdienst lernen könnten.

Cox stellt fest, daß es in der Theologie unserer Tage bereits Anzeichen für die Wiederentdeckung der Fähigkeit zu Festlichkeit und Phantasie gibt. Er denkt dabei einmal an die „Tod-Gottes-Theologie", zum anderen an die „Theologie der Hoffnung". Während jedoch die „Tod-Gottes-Theologie" zu einer einseitigen Verpflichtung gegenüber der Gegenwart führt, neigt die „Theologie der Hoffnung" dazu, Gott mit der Zukunft zu identifizieren, so daß man fragen muß, ob hier Gegenwart und Vergangenheit noch ernstgenommen werden. Es ist darum wichtig, ein Glaubensleben zu entwickeln, das den gesamten Zeithorizont – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – beachtet. Cox' eigene Antwort ist, daß es zu einer solchen Theologie und einer in ihr gründenden Praxis kommen kann, wenn wir die menschliche Fähigkeit zu Festlichkeit und Phantasie wiederentdecken. Festlichkeit als Fähigkeit, die Vergangenheit zu feiern und sich in sie hineinzuversetzen, und Phantasie als Fähigkeit, andere als die gegenwärtigen Lebenssituationen in den Blick zu fassen und ernsthaft die Zukunft zu bedenken, wären also die beiden Elemente, die uns von der Tyrannei des Gegenwärtigen befreien könnten.

Die Begründung, die Cox dafür gibt, daß der Bezug zur Vergangenheit wiederhergestellt werden muß, unterscheidet sich allerdings deutlich von der von mir gegebenen. Für ihn ist die Wiederherstellung des Vergangenheitsbezuges deshalb nötig, weil dadurch eine einseitige Betonung der Gegenwart oder Zukunft vermieden wird. Ich meine dagegen, daß wir uns dem

Problem des Vergangenheitsbezuges deshalb stellen müssen, weil in dem, was uns überkommen ist, etwas liegt, was ich nur Wahrheit nennen kann, und es infolge dessen ein Gebot der Wahrhaftigkeit ist, uns mit der Vergangenheit zu befassen. Es erscheint mir überaus zweifelhaft, ob man die Notwendigkeit einer Kontinuität zur Vergangenheit anders als mit der Wahrheitsfrage begründen kann. Ich vermute, auch Cox würde zugeben, daß die von ihm gegebene Begründung letztlich zurückführt auf die Frage, was sein und wie die Welt aussehen müßte, und damit letzten Endes auf die Frage, wer Gott ist. „Entweder — so hatte Lionel Brown gesagt — ihr meint den ‚Namen Jesu', wenn ihr davon singt, oder ihr meint ihn nicht."

Wie aber sollen wir nun Liturgie verstehen und sie zum Leben bringen?

Wenn wir uns der Tatsache stellen, daß uns im christlichen Gottesdienst die Vergangenheit begegnet und auf sie Bezug genommen wird, eben weil es zum Kern unseres Glaubens gehört, an bestimmte geschichtliche Ereignisse als den einzigen Zugang zur wahren menschlichen Existenz zu glauben, dann werden wir zugeben müssen, daß echte Partizipation am Gottesdienst letztlich nur die Partizipation des Gehorsams sein kann, nicht des Gehorsams gegenüber dem Priester, sondern gegenüber dem, an den sich die Liturgie wendet. Wenn es zutrifft, daß er der Eine ist, dem wir damals wie heute in der zeitlichen Welt begegnen und dieser Eine deshalb — wenn auch auf verborgene Weise — hinter jenem geschichtlichen Prozeß steht, der zum Verlust unseres Vergangenheitsbezuges geführt hat, dann müssen wir die Distanz, die wir heute zur Vergangenheit empfinden, als Teil dessen annehmen, was uns als seinen Jüngern auferlegt ist.

Auf den ersten Blick mag dies wie eine völlig unkritische Übernahme all dessen erscheinen, was wir von der Tradition empfangen haben. Aber das liegt nicht in meiner Absicht. Wir sind ja nicht völlig von der Vergangenheit getrennt. Es gibt Augenblicke der Verbundenheit und Gemeinschaft mit ihr, Augenblicke, in denen die Liturgie lebendig wird, nahezu unabhängig davon, ob wir sie nun verlebendigen oder nicht. Es sind jene Augenblicke, in denen liturgische Experimente nicht bloße Experimente bleiben, sondern Offenbarung werden, in denen Sprache und Erleben plötzlich und für einen Moment zusammentreffen.

Hier liegt der Schlüssel zum Problem. Es gibt Augenblicke, in denen das, was neu ist, in der Liturgie hervorbricht. Wenn wir uns auf die Anforderungen des Augenblicks einlassen, dann beginnen jene Worte und Handlungen, die für andere einmal Antwort auf die Forderungen ihrer eigenen geschichtlichen Situation waren, wieder lebendig und sinnvoll zu werden. So konnte z. B. Martin Luther King die Sprache des Jesaja-Traumes zu seiner Sprache machen, weil es ihm um eine Sache ging, die unsere Zeit ihm auftrug. Es gibt offenbar keinen einfacheren und billigeren Weg, die Liturgie zum Leben zu bringen, als daß wir das Leben umfassen, in das hinein auch jene sprachen, die uns die Liturgie geschenkt haben.

Aber nicht allezeit gibt es solche Augenblicke. Man muß deshalb auch die negativen Erfahrungen, die wir mit der Liturgie machen, zu Worte kommen lassen, die Tragödie des Sterbens der Vergangenheit und des Todes unserer Gotteserfahrung, da sie ein Teil dessen ist, was unsere Zeit ausmacht und uns in Gehorsam zu erleben auferlegt ist. Das wird uns vielleicht möglich, wenn wir sehen, daß auch hierin der Eine wirkt, der sich im Zeitlichen offenbart.

Es könnte sein, daß wir dann auch im Bereich der Liturgie die Bedeutung der Hoffnung entdecken und unseren Blick auf eine Zeit richten, in der alle Liturgie unmittelbar zu uns spricht. Aber wir müssen lernen, daß diese Zeit letztlich nicht dadurch heraufgeführt wird, daß wir neue Liturgien machen; denn hier geht es um mehr.

In seinem Buch „Multi-Media Worship", einem Kommentar zu einer neuen Liturgie, zitiert Harvey Guthrie den 82. Psalm:

„Gott steht in der Gottesgemeinde und ist Richter unter
den Göttern. ‚Wie lange wollt ihr unrecht richten und
die Gottlosen vorziehen? Schaffet Recht dem Armen und
der Waise und helft dem Elenden und Bedürftigen zum
Recht. Errettet den Geringen und Armen und erlöset ihn
aus der Gewalt der Gottlosen.' Sie lassen sich nichts
sagen und sehen nichts ein, sie tappen dahin im Finstern.
Darum wanken alle Grundfesten der Erde.
‚Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter und allzumal
Söhne des Höchsten; aber ihr werdet sterben wie Menschen
und wie ein Tyrann zugrunde gehen.'"

Dieser Psalm spricht vom Tod der Götter und sagt es klar, woran sie starben. Denn über aller liturgischen Aktivität steht das Urteil: „Barmherzigkeit will ich, nicht Opfer!" (Hos 6, 6; Mt 9, 13), und von allen Offertorien gilt, daß Religion sich nicht durch unser liturgisches Opfer als gültig erweist, sondern durch unsere Antwort auf das, was Er in dieser Welt uns gibt.

Das könnte moralistisch verstanden werden, etwa im Sinne eines „Solange du ein anständiges Leben führst, brauchst du nicht zur Kirche zu laufen". Gewiß, keine noch so umfassende liturgische Erneuerung kann das „Barmherzigkeit, nicht Opfer!" verdecken. Und doch konnten jene, die zu allererst für Barmherzigkeit eintraten, nicht anders, als in der Liturgie nun auch zu sagen, wessen Barmherzigkeit es war. Auch meine Barmherzigkeit muß sich unter das Urteil jener Barmherzigen und jener Barmherzigkeit stellen, die für alle Menschen gilt, damit sie Gottes und nicht meine Barmherzigkeit ist.

Wenn das geschieht, wird Liturgie zum Leben kommen, wie das durch kein liturgisches Experiment je gelungen ist. Wir werden Worte und Gesten für unsere Erfahrung haben, weil unsere Erfahrung mit unseren Worten übereinstimmt.

Der Glaube als Überwindung der Spannung zwischen Handeln und Gebet

von Jean-Pierre Jossua, O.P.

Einleitung

Einer der Gründe dafür, daß der christliche Glaube sich niemals auf die Denk- und Existenzsysteme festlegen läßt, in die man ihn in jeder Epoche und in jeder christlichen Strömung einzuschließen versucht, verdient unsere besondere Aufmerksamkeit am Anfang unserer Überlegungen über Gebet und Handeln, die heute zweifellos in Spannung miteinander stehen. Christsein bedeutet weniger eine bloße Haltung oder ein bestimmtes Programm als vielmehr eine komplexe, vielfältige und zugleich persönliche und gemeinschaftliche Erfahrung. „Erfahrung" verstehe ich allerdings in einem sehr viel weiteren Sinne als ein sinnlich wahrnehmbares „Erleiden": Der Begriff umfaßt Elemente der Überzeugung, des Handelns, der Begegnung, der spezifischen Befriedigung und Prüfung. Er bezeichnet jeweils die Fähigkeit, sich selbst zu reflektieren, sich auf indirekte Weise wahrzunehmen und zu deuten. Dementsprechend ist die Ausdrucksweise des christlichen Glaubens nicht durch Erarbeitung einer abstrakten Lehre oder Wiederholung eines himmlischen Wortes entstanden, sondern durch Formulierung dieser Erfahrung, soweit sie sprachlich erfaßbar ist, d.h. auf zugleich symbolische und partielle Weise. Es versteht sich, daß die ersten Formulierungen dieser Erfahrung, die inspiriert und in der Schrift aufgezeichnet sind, wirklich als Wort Gottes verstanden werden können. Andererseits bedeutet der Hinweis auf die notwendige, in Leben und Denken immer wieder neu sich vollziehende Interpretation der Erfahrung und der Botschaft keineswegs eine Reduktion auf ein Selbstverständnis der auf sich selbst beruhenden, endlichen menschlichen Existenz.

Wird dieser Ansatz akzeptiert, so folgt daraus, daß das christliche Handeln und die Theologie als solche Bezug haben zu einer Vielzahl verschiedener Elemente. Einige davon stehen miteinander so in Spannung, daß eine unmittelbare Integration

nicht möglich ist. Auch die Einheit, die früher einmal dank einer kultischen Situation, die ein gewisses Gleichgewicht erlaubte, errichtet worden ist, wird nicht mehr empfunden. Damit wird uns ein bemerkenswertes Beispiel für die Spannung zwischen den beiden Begriffen, mit denen wir uns zu beschäftigen haben, gegeben: Gebet und Handeln. Die beiden Pole scheinen für viele so weit voneinander entfernt zu sein, daß man — um eine Schizophrenie zu vermeiden, deren unheilvolle Folgen immer wieder herausgestellt werden — häufig darauf verfällt, eins der beiden Elemente auszuschalten. Da das jedoch etwas zu offensichtlich ist, geschieht dieses Ausschalten unter dem Deckmantel einer Neuinterpretation des einen durch das andere (Handeln ist wahrer Gottesdienst, Gottesdienst ist wahres Handeln). Damit bleibt nur der Schein gewahrt. Es wäre etwas ganz anderes, wenn man versuchen würde, im Leben beiden auf ihre spezifische Weise treu zu sein und sich zu weigern, die Spannung aufzuheben, die Teil der christlichen Erfahrung selbst ist. Aber wäre man dann nicht dazu verdammt, sich zerrissen zu sehen von einer Spannung, die so groß wird, daß sie einen der wesentlichen Aspekte des Glaubens für den Gläubigen aufhebt: ein fester Punkt in seinem Leben zu sein, ein Ort der Einheit ohne ideologische Vereinfachung, aber ohne daß dadurch der Gläubige in der Aufsplitterung der Kultur verloren ist und hin- und hergerissen wird zwischen Natur und Geschichte, Arbeit und Muße, Betriebsamkeit und Innerlichkeit usw. Hat der Glaube damit nicht die integrierende Kraft verloren, die für ihn nicht weniger wichtig ist als der Reichtum der Erfahrung?

Ich bin davon überzeugt, daß in unserem Fall, der auf zeichenhafte und dennoch spezifische Weise eine für den Glauben und die ganze christliche Existenz fundamentale Spannung aufweist, das gleichzeitige (und absolut unerläßliche) Festhalten an beiden Polen keineswegs eine schizoide Aufspaltung zur Folge hat. In jedem der Pole ist nämlich die lebendige Intention des anderen immanent, d.h. die Intention des Gottesdienstes im Handeln und umgekehrt, und zwar ohne daß es notwendig wäre, sie einzuschränken, indem man den einen Pol mit den Kategorien des Gegenpols interpretiert. Ich möchte sogar noch weitergehen: Diese gegenseitige Verwicklung ist für den Christen

konstitutiv und spezifisch und zeigt, daß man noch nicht entdeckt hat, worum es geht beim Glauben an den in Jesus Christus wirkenden und durch ihn offenbarten lebendigen Gott, solange man diese Dialektik noch nicht erfaßt und gelebt hat. Hier ist folgende Präzisierung wesentlich: Ich habe nicht von der Immanenz des einen Pols im anderen gesprochen, sondern von ihrer „lebendigen Intention". In der Tat sind ja Gottesdienst, Gebet, politisches Handeln und küstlerisches Schöpfen spezifische Fähigkeiten, die keineswegs jeweils in den anderen immanent sind, selbst wenn Überschneidungen als Zeichen der tieferen Zusammenhänge möglich sind. Die Liebe Gottes und die Liebe zum Nächsten, der Glaube als Wagnis und als Dialog vor Gott und mit Gott und der Glaube, der im Handeln an den Menschen zum Ausdruck kommt, erhalten gemeinsam diese Beziehung der gegenseitigen Durchdringung. Sie müssen in den spezifischen Handlungen zum Ausdruck kommen, mit denen wir uns hier beschäftigen. Wir werden also gleichzeitig auf die tiefere Ebene verwiesen, wo die eigentliche Bedeutung des Christentums liegt, und bleiben doch auf der Ebene der individuellen und gesellschaftlichen Verwirklichung, wo diese Bedeutung Wirklichkeit wird. Ich möchte hierzu bemerken, daß ich genau weiß, daß persönliches Gebet und Gottesdienst verschieden strukturierte Handlungen sind; aber vom grundsätzlichen Standpunkt aus, den ich hier vertreten werde, ist der Ausgangspunkt der gleiche. Auf die Nuancen werde ich noch hinweisen. In den drei Teilen dieses Beitrages soll versucht werden, die Dialektik zu verdeutlichen und die Überzeugung, die ich zum Ausdruck gebracht habe, zu begründen.

1. *Ist das Handeln der wahre Gottesdienst?*

Ich möchte mich hier an das Handeln im beruflichen, kulturellen, politischen Bereich halten. Später werde ich noch Gelegenheit haben, nach jenem besonderen Handeln zu fragen, das in der Verkündigung des Evangeliums vor den Menschen besteht. Man ist in der Tat geneigt, jegliches speziell mit Gebet und Gottesdienst verbundene Handeln aufzugeben, wenn man gesehen hat, was für ein Gottesdienst und was für eine Auffassung vom persönlichen Gebet in vielen Kirchen zu finden ist,

wenn man den Schock der sozialpolitischen Kritik an der religiösen Entfremdung und die Kritik der Psychoanalyse an der religiösen Illusion erlebt hat, wenn man die mythologischen Themen des christlichen Gebets wirklich theologisch in Frage gestellt hat, wenn man das aktive Leben eines Stadtmenschen führt, wenn man die Dringlichkeit einer politischen Tätigkeit für andere empfunden und wenn man den eigentlichen Ort des irdischen Lebens, der Vollendung der Schöpfung, des Dienstes am anderen Menschen in der Beziehung zu Gott entdeckt hat. Man ist dann bereit, diese am Rande liegende, nicht ins Leben integrierte Tätigkeit aufzugeben und aufgrund dessen, daß Gott an der Barmherzigkeit Gefallen hat und man Christus in seinem Nächsten begegnet, zu sagen, daß nur die wahrhafte Tat der eigentliche Gottesdienst und das Opfer ist, das Gott wohlgefällt. Zumindest wird man dann echtes Gebet nur darin sehen können, daß man sich rückblickend auf die geschehene Tat oder Begegnung besinnt und sie — im Glauben — als epiphan erklärt: Gott war da, und ich wußte es nicht. Ich bleibe hier absichtlich in den Grenzen einer Glaubenshaltung, die charakterisiert ist durch bedingungslose Treue und Verpflichtung gegenüber dem in Jesus Christus an die Menschen gerichteten Wort Gottes, ohne mich — aus zeitlichen Gründen — mit den verschiedenen Formen des „atheistischen Christentums" zu befassen.

Bei einer solchen Ansammlung erlebter und formulierter Kritik an Gottesdienst und christlichem Gebet, die zum Teil diese Tätigkeiten grundsätzlich betreffen, gibt es ganz sicher viele Elemente, die man aufgreifen oder näher erörtern könnte. Auf einige werden wir gleich noch zu sprechen kommen. An diesem Punkt unserer Überlegung möchte ich jedoch bereits sagen, daß es hier meiner Meinung nach nicht um das Gebet, sondern um den Glauben selbst geht, um seinen Sinn und seine Grundausrichtung. Ich spreche hier nicht von der Aufrichtigkeit des Glaubens: Es geht nicht darum, die Intention anzufechten. Ich spreche vom Sinn des Glaubens, so wie ich ihn in meiner Glaubensgemeinschaft verstehe, ohne mich zum Richter über den Glauben anderer zu machen oder für den Begriff „christlicher Glaube" eine eingeschränkte Deutung vorzuschlagen. Es scheint mir aber, daß jede Diskussion, die sich diesseits einer solchen

Radikalisierung der Erörterung hält, zum Scheitern verurteilt ist; denn es würde niemals deutlich werden, worum es wirklich geht.

Das Heil Gottes enthält ein Angebot und eine Gnade der persönlichen Beziehung, des Bundes und der Freundschaft, die sich nicht beschränken läßt auf den immer wieder an den Menschen gerichteten Aufruf, Baumeister einer Welt und Erfinder einer Geschichte zu sein; und zwar nicht, weil eines dem andern widersprechen würde, sondern weil eins das andere vollendet und in seiner ganzen Fülle verwirklicht: Die Beziehung, die in der Ebenbildlichkeit des Menschen als Stellvertreter Gottes in der Welt gründet, vollendet sich in der Ebenbildlichkeit als persönliche Kindschaft gegenüber Gott. In der Verpflichtung Gottes gegenüber dem Menschen ist Jesus Christus die absolute Offenbarung einer Liebe, die bei dem, der ihn aufnimmt, die Fähigkeit zu lieben von Grund auf erneuert und sich nicht auf das Evangelium als Quelle der Eröffnung und Inspiration einer Geschichte der Freiheit der Person in der Welt beschränken läßt. Der Glaube enthält ein Moment des Aufnehmens, der Dankbarkeit, des Festhaltens, des Bekenntnisses gegenüber dem geheimnisvollen Anderen, das unauflöslich mit dem Glauben verbunden ist und das man nicht ausschalten kann, ohne ihn in seinen Grundfesten zu untergraben und ihn buchstäblich seiner wahren Bedeutung zu berauben. Auf diesen Dialogaspekt, dieses Ich-Du des Glaubens, das im einfachsten Glaubensbekenntnis zu finden ist, gründet sich das christliche Gebet, das im Grunde genommen nur eine Erweiterung dieses Aspekts ist. Und da der Glaube kollektiv ist, da er ein Wir-Du-Verhältnis darstellt, sofern er gleichzeitig die Freiheiten in der Liebe sammelt und in der Begegnung mit dem Zeugnis derer, die uns im Glauben vorangehen und inmitten ihrer Gemeinschaft entsteht, ist das christliche Gebet immer auch gemeinschaftlicher Gottesdienst, ein Gegenüber der Kirche zu Gott. Selbst wenn es, wie wir noch sehen werden, unmöglich ist zu behaupten, der Glaube verwirkliche sich in angemessener Weise im Gebet, ist es dennoch notwendig festzustellen, daß er nicht darauf verzichten kann, diese Grundausrichtung zu leben, die zugleich sein Vorrecht und seinen Reichtum bedeutet. Wir werden noch zu zeigen haben, daß man diese Antinomie überwinden kann und

daß der Glaube sie in einer Selbstverständlichkeit leben muß, die letztlich die der Liebe ist.

Wenn man das Gebet in Frage stellt, dann muß man sich darüber im klaren sein, daß damit der Glaube selbst angefochten wird, so wie er meines Erachtens vom Neuen Testament her verstanden wird. Interpretation heißt nicht Anpassung, wenn es um das Wesentliche geht; man sollte besser sagen, daß man sich selbst in einer bestimmten Denkrichtung interpretiert. Umgekehrt, wenn das so ist, wenn also bei unserer Debatte Glaube und Gebet — so wie wir sie bisher verstanden haben — auf dem Spiel stehen, muß man sich vergewissern, ob es möglich ist, daß eine solche Erfahrung wahrhaft gelebt wird. Ich will damit sagen, daß man Glaube und Gebet zugleich der Prüfung einer rigorosen Kritik an einer verfälschten Innerlichkeit unterziehen und beweisen müßte, daß sie eine solche Probe bestehen und andererseits die einengenden anthropologischen Auffassungen in Frage stellen, die ihnen von Anfang an jede Daseinsberechtigung absprechen. Das ist hier nicht meine Aufgabe. Ich nehme an, daß klargeworden ist, daß es für mich nicht in Frage kommt, die Illusionen und Zweideutigkeiten des „Empfundenen" zu verteidigen. Wir haben hier keine Kritik an der pietistischen Innerlichkeit zu üben. Ich nehme auch an, daß man ermessen kann, was eine rigorose Kritik an den Funktionen und Phantasmen der Innerlichkeit kosten würde, um festzustellen, ob die Dynamik des Glaubens sie durchzieht, ohne sich auf sie allein zu beschränken. Ich muß vielmehr die Voraussetzungen einer solchen Erfahrung anthropologisch festlegen, und sei es nur mit wenigen Worten. Man muß erkennen, daß man sich damit gegen die Strömung einer Art philosophischen Springflut stellt, die ihren Ursprung vor allem im deutschen Idealismus hat, der vom „am Anfang war die Tat" Goethes ausgeht und bis zu den zeitgenössischen Philosophen der „Ek-stase" geht (vgl. „Situations I" von Sartre, Artikel über „Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl"). Wenn man dem Menschen nicht die radikale Möglichkeit des Sich-selbst-gegenwärtig-Seins, den Wert, der geistig immanentes Handeln schafft, einräumt, dann ist unser ganzes Vorgehen absurd. Man stelle sich die tiefgreifende Wirkung des Zusammenpralls vor! Dagegen ist die philosophisch unmögliche und

theologisch uninteressante (ja sogar gefährliche) Ableitung einer geistigen Substanz, der Seele, als dieses Handeln tragendes Subjekt hier ausgeschlossen.

Am Anfang war das Wort, die verständige und liebende Mitteilung eines Gottes, der nicht der gesichtslose Grund des Seins ist, das Wort, das sich stets an den Menschen richtet, der selbst des Wortes mächtig ist und zur Antwort aufgefordert ist. Man wird bald erkennen, daß ich das biblische Wort nicht auf einen Logos beschränke, der das Gegenteil des Handelns wäre. Das Wort ist wirksam tätig, aber die polemische Bedeutung des Kontrastes bleibt bestehen.

2. *Ist der Gottesdienst das evangeliumsgemäße Handeln?*

Zweifellos ist die Versuchung heute weniger groß, sich das Christentum derart verinnerlicht oder kultisiert vorzustellen, daß schließlich das irdische menschliche Leben, die Solidarität unter den Menschen und das Handeln in der Welt praktisch verneint werden, indem man das Absolute Gottes so versteht, daß es alle Kräfte für sich beansprucht und dies eben durch einen besonders herausgehobenen Bereich spezifischer Tätigkeiten tut. In der Tat hat es in der Geschichte nicht an verschiedenen Formen des Gebetsverständnisses gefehlt: als der der göttlichen Majestät schuldige religiöse Kultus; als Kontemplation, die sich mit dem göttlichen Wesen verbindet und alles im Lichte Seiner Weisheit sieht; als Intimität der inbrünstigen Andacht; dies alles wurde für *das* evangeliumsgemäße Handeln gehalten. Um so mehr konnten die apostolischen, barmherzigen oder zivilisatorischen Taten als Früchte des überschwänglichen Gebets oder sogar als neutrales Handeln in einer profanen Welt, in der man nun einmal leben muß, erscheinen. Das ist heute nicht mehr Mode. Aber ist es wirklich sicher, daß das nicht immer noch die Praxis ungeheurer Massen von Christen ist? Kann man nicht darin, daß bedeutende Theologen sich für „das Heilige in all seinen Formen" einsetzen, eine andere Ausdrucksform dieser gleichen Grundausrichtung erkennen? Und gehört nicht sogar der Papst Pius XII. so am Herzen liegende Gedanke der consecratio mundi, den man in der vom Zweiten Vatikanum herausgegebenen Konstitution über die Liturgie wiederfindet —

nämlich der Gedanke einer notwendigen Heiligung des Universums durch das christliche Handeln und einer daraus folgenden Liturgisierung, einer kultischen Vollendung des Werkes Gottes in der Welt — in die gleiche Denkweise hinein?

Wenn man im vorhergehenden Falle nicht den Mut oder die genügende Klarheit hatte, die Infragestellung des Gottesdienstes auf den Glauben zurückzuführen, so kann man hier sagen, daß man sich nicht die Mühe macht, sein Verständnis des Heiligen oder des Gottesdienstes von der Lektüre des Wortes Gottes und von einer historischen Sicht der religiösen Beziehung abzuleiten. Um mich an das Wesentliche zu halten, möchte ich drei Punkte unterstreichen, drei Aspekte einer grundsätzlichen Aussage: Diese religiöse Beziehung ist die Beziehung eines geschichtlichen Bundes zwischen Gott dem Schöpfer und Erlöser und den Menschen. Das bedeutet erstens, daß die entsakralisierte Schöpfung dem weltschöpferischen Handeln ausgeliefert ist — ohne einen unantastbaren Sonderbereich, ohne einen herausgehobenen epiphanischen Bereich des Göttlichen. Zweitens bedeutet es, daß die Grunderfahrung der Entdeckung Gottes und der Situation des Menschen gegenüber Gott weder in der Natur, noch in der sich nach Glück sehnenden Herzenstiefe, noch in der angsterfüllten Verwunderung des Gottesdienstes zu finden ist, sondern in der Geschichte, in den Ereignissen des persönlichen und gemeinschaftlichen Lebens, in die Gott eingreift, in die er hineinfragt und in denen er den Menschen auf seine Zukunft anspricht. Das Heil ist hier die Möglichkeit, die Schöpfung in der Geschichte wieder aufzugreifen, um sie ihrer Vollendung entgegenzuführen. Drittens bedeutet es, daß die Entsakralisierung nicht nur der Welt, sondern auch der religiösen Beziehung selbst (und der damit zusammenhängenden Abschaffung des Profanen, des Unwesentlichen), die im Alten Testament nur teilweise besteht, sich in dem Augenblick erfüllt, wo Gott sich in einem menschlichen Leben offenbart und damit unmittelbar das Bundesverhältnis personalisiert und universalisiert. Von jetzt ab ist der Mensch voll und ganz der Ort, an dem Gott sich offenbart, und es geht um die Totalität des menschlichen Lebens bei einer Bekehrung des Menschen als Antwort gegenüber Gott, die trotz ihres eschatologischen Horizontes in erster Linie die irdische Existenz der Menschheit betrifft. Aus all dem ergibt sich, daß der dem lebendigen Gott geschenkte Glaube, die uneingeschränkte Annahme seines Wortes und seines Heilsplans die Kräfte des Menschen in ihrer Gesamtheit in Bewegung setzt und auf den anderen Menschen, auf die Welt, auf die Geschichte ausrichtet, wo der Glaube sich auswirkt (und zwar nicht im Gottesdienst) und wo er das Werk des Herrn erfüllt.

Man wird von daher nicht überrascht sein, im Neuen Testament — unter ständiger Verwendung eines liturgischen Vokabulars — eine radikale Umwandlung des Priesteramtes, des Opfers und des Gottesdienstes festzustellen. Der Gottesdienst des Neuen Bundes ist der im Glauben vollzogene Bezug der persönlichen Freiheit, eines heiligen Lebens, der Verkündigung des Evangeliums, der in der Hingabe seines Lebens bis zum Tode offenbarten Nächstenliebe, auf Gott. In diesem Zusammenhang ist es ganz bezeichnend, daß die Erscheinungsformen, die man ohne weiteres als kultisch bezeichnen kann und die eine Fortführung gewisser (wie wir noch sehen werden, bereits besonders ausgeprägter) Elemente des alttestamentlichen Kultus sind, niemals mit einem liturgischen Vokabular bezeichnet werden, um die Reichweite der Umwandlung hervorzuheben und die Tatsache zu unterstreichen, daß sie von nun an an dem wahren Gottesdienst im Geist, nämlich an der Hingabe der Person, gemessen und beurteilt werden.

Also ist das Handeln des Menschen in der Welt und in besonderer Weise die Ausübung seiner politischen Verantwortung die wahre Antwort des Glaubens. Es trägt seinen Wert in sich selbst als Erfüllung des Heilsplanes Gottes, ohne Bezug auf eine kultische Heiligung. Dieser zweite Pol unserer Dialektik läßt sich nur in dem anderen wiederfinden. Jetzt bleibt uns nur noch die — nach dem bereits Gesagten nicht mehr schwierige — Aufgabe, ihre tiefgreifende Dynamik zu beschreiben und dann die jeweiligen Auswirkungen für die eine und die andere Seite aufzuzeigen.

3. *Die Einheit des Glaubens in der Dualität seiner Ausdrucksformen*

a) *Gemeinsamkeit.* Der christliche Glaube ist *ein* Glaube, und seine beiden „Momente" — das zu Gott gesprochene Du und die geschichtliche Verwirklichung, die Kindschaft und die Bruder-

schaft — sind gegenseitig immanent, selbst wenn sie nicht einander gleichzusetzen sind und nur in ihren eigenen Ausdrucksformen leben können. Inwiefern sind sie eins im anderen enthalten, und worin gründet sich diese Einheit? Entspringt sie aus dem Tiefsten, dem Herzen des Glaubens, dem Herzen des Gottes des Glaubens? Um welchen Gott handelt es sich eigentlich? Weder um den Einen jenseits des Logos, noch um die Urkraft, noch um das höchste Wesen, noch um den unerschöpflichen Grund aller Dinge. Es handelt sich um den Gott der Bibel: um den „persönlichen" Gott, den man nur deshalb kennt, weil er liebt, weil er kommt, weil er sich dem Menschen hingibt, weil er sich zum Menschen macht. Der Glaube an den Gott Jesu Christi könnte niemals Weltflucht sein noch eine Trennung zwischen Vertikaler und Horizontaler. Im gleichen Maße, wie er Begegnung mit Gott und Bindung an ihn ist, wird er in die gebende Bewegung Gottes einbezogen. Wenn es in uns zwei „Momente" gibt, so gibt es in Gott nur eine „Bewegung", und das ist die Quelle ihrer Einheit. So ist der Dienst bereits im Bekenntnis enthalten; denn es ist liebende Anerkennung der Liebe Gottes zu den Menschen in Jesus Christus und auf dieses Wort gegründetes totales Risiko. So durchdringt der Glaube wiederum den Dienst: Es ist die Entdeckung einer absoluten Liebe, die das Leben verändert und die lieben und glauben läßt, daß Liebe möglich ist, die handeln läßt oder zumindest dem Handeln in der Welt einen letzten Sinn gibt und die hoffen läßt. Diese gegenseitige Durchdringung von Glauben als Intention des Gebets und Glauben als Aufruf, die Schöpfung und die Befreiung des Menschen in der Geschichte zu leben, sichert die tiefe Einheit der christlichen Existenz.

b) *Der Bereich des Spezifischen.* Als wir den spezifischen Charakter dieser Pole feststellten, haben wir uns gleichzeitig gegen die Verneinung des einen zugunsten des anderen oder eine einschränkende Wiedergewinnung des einen auf Kosten des anderen gewandt. Wir haben ebenfalls bereits angedeutet, daß gewisse Arten weniger ausgeprägter Abweichungen noch abgelehnt werden müssen. Aber wir müssen noch einmal kurz darauf zurückkommen; denn durch die einheitliche Grundperspektive von Gebet und Handeln wird leicht der spezifische Charakter ihrer Bedeutung erneut verfälscht, zumal wenn man als legitim

einräumt, daß im Vorgang selbst Überschneidungen zwischen Gebet und Handeln, die in ihrer Intention ja wesentlich voneinander abhängen, durchaus normal sind. Nehmen wir einmal an, man hat den profanen Charakter der Arbeit, der Kultur, der Muße, der Politik recht verstanden, ohne daß irgendeine „Konsekration" (durch die Taufe, das Abendmahl, etc.) notwendig wäre, um ihre Bedeutung für Gott und seine Herrschaft zu erreichen. Hat man dann mit Sicherheit erkannt, daß weder die letztgültige Motivierung noch die aufs Evangelium gegründete Hoffnung für das Handeln in der Welt und ihre Zukunft die Konsistenz der menschlichen Motivierung und der menschlichen Hoffnung aufheben? Nehmen wir einmal an, man hat verstanden, daß der Wert des Gebetes nicht an seiner Wirksamkeit gemessen wird (sei es nun, daß etwas empfangen wird oder daß das Subjekt selbst umgewandelt wird). Kann man dann sicher sein, daß man nicht in dem Bestreben, die Sorgen, Verpflichtungen und Hoffnungen der Christen im christlichen Gottesdienst widerzuspiegeln — und an diesem Wunsch ist übrigens, wie wir noch sehen werden, etwas Wahres —, die alte magische Vorstellung vom Gebet beibehält, die uns vom Handeln befreien soll und sich auf Gott verlassen will, um ohne uns das zu vollbringen, was er nur *durch* uns verwirklichen kann, indem wir noch den erst kürzlich aufgekommenen Verdacht hinzufügen, daß ein reiner Lobpreis und ein liebendes Suchen nicht ausreichen, um das Gebet zu begründen und inhaltlich zu füllen? Ich will hier übrigens nicht endgültig abrechnen mit der Frage nach dem Bittgebet, der darin enthaltenen Anrufung Gottes, der damit verbundenen ängstlichen Befragung Gottes. Aber man macht es sich zu leicht, wenn man für den Frieden in Vietnam oder das Ende der Ungerechtigkeit in Lateinamerika betet. Man muß von da aus auch zu den Konsequenzen der Einheit im Glauben für die Beziehungen verschiedener Tätigkeiten zueinander kommen, was meiner Meinung nach zwar sekundäre Bedeutung hat, aber — zumindest in einem der beiden Fälle — keineswegs vernachlässigt werden darf.

c) *Das Gebet im Handeln.* Soweit es im großen und ganzen um das politische Handeln geht, möchte ich mich kurz fassen, selbst auf die Gefahr hin, als Bagatellisierer zu erscheinen. Ich bin mir übrigens der Vereinfachung bewußt: Es gibt auch andere Arten

des Handelns und des Schöpfens (Kunst, Dichtung). Alles, was ich dazu sagen möchte, ist, daß die Autonomie und Konsistenz dieses Handelns (wie sie vom Wort Gottes anerkannt und durch die Säkularisierung verwirklicht worden sind, ohne daß man übrigens sagen könnte, erstere sei in ausreichendem Maße Folge der letzteren) keine Neutralität des Evangeliums bedeuten, deren Auswirkungsmöglichkeiten auf das gesellschaftliche Leben der Menschen, selbst wenn sie nicht spezifisch oder völlig neu sind, die Kraftlinien zwischen verschiedenen Optionsmöglichkeiten aufzeigen. Hier muß man sich also an ein Einswerden (connaturalisation) mit dem Evangelium durch eine liebende Versenkung halten. Mit einigen Nuancen würde ich das gleiche auch für die gesamte Ethik sagen. Aber ich muß hier zumindest eine andere Art evangeliumsgemäßen Handelns einordnen: das der Charismen und der Ämter im Dienst der Gemeinschaft und ihres Zeugnisses in der Welt. Hier geht es nicht so sehr um das, was der Mensch vor Gott für die anderen tut als vielmehr um das, was der Geist Gottes tut. Ohne daß ich das näher ausführen kann, möchte ich wenigstens sagen, daß weder die charismatischen Ämter, noch das Charisma der Theologie, noch das Zeugnis des Evangeliums den geringsten Sinn oder die geringste Chance haben, wenn sie nicht von einer reichen und tiefen Erfahrung in der Begegnung mit Gott, von einem meditativen Verständnis seines Wortes und von einer Aufmerksamkeit gegenüber seinen Plänen getragen werden.

d) *Das Leben im Gebet.* Ich habe schon vorher darauf hingewiesen: Wenn es einen äußerlichen Gottesdienst im Neuen Bund gibt, dann steht er im Dienst des an sich selbst gemessenen Glaubens, d. h. zugleich an der apostolischen Lehre und an der brüderlichen Koinonia als Lebensforderung. Er hat seine Voraussetzungen hinsichtlich der Authentizität: die Übertragung der echten religiösen Beziehung auf den Gott Jesu Christi und die Prüfung durch ein Handeln der auf das Evangelium gegründeten Gemeinschaft, das ihrem Bekenntnis entspricht. Er hat seinen eigenen Inhalt: alle Dinge des Lebens, seine Freuden und seine Leiden, seine Erfolge und sein Scheitern, die der Gläubige Gott anvertraut (ich drücke mich hier subjektiv aus, um sicherer zu sein, daß die Heiligung der Werke als solche ausgeschlossen wird); und das betrifft gleichermaßen das persönliche

Gebet. Ich möchte den Akzent nicht auf die Folgen legen und deshalb hier nur drei nennen. Während der Gottesdienst — in einer religiösen Epoche — von einem wunderbaren Heiligenschein umgeben ist, kann er in einer säkularen Kultur auch entsakralisiert werden; aber wenn es sich um einen äußerlichen Gottesdienst handelt, um ein liturgisches Handeln, das im Symbolischen lebt, dann wird diese Entsakralisierung nur relativ sein und, was vor allem interessant wäre, neue Formen schaffen. Von diesen neuen Formen kann man zweitens mit Recht eine klarere Darstellung dessen erwarten, was das Leben des Menschen in der heutigen Welt bedeutet, was seine Vorstellungswelt bestimmt und sein Gebet erfüllt. Kann man auf eine wirkliche Neuentdeckung hoffen statt bloßer mittelmäßiger Nachahmungen? Auf jeden Fall ist hier die Predigt als aktualisierende Interpretation des Gotteswortes und Aufruf zu einer lebensentscheidenden Antwort von grundlegender Bedeutung. Drittens stehen wir erst am Anfang einer Wahrheitsforschung der eucharistischen Versammlung, die nicht nur eine echte Glaubensgemeinschaft, sondern auch eine authentische Lebensgemeinschaft als Grundlage voraussetzt (selbst wenn sie von einem anderen Blickpunkt aus auch das Ergebnis ist, aber nicht vom Nichts oder von der Lüge ausgehend!). Es besteht also das Problem der politischen Einheit und Verantwortung einer Gemeinschaft als Kriterium für ihre eucharistische Wahrheit.

Ohne näher darauf einzugehen, möchte ich doch wenigstens darauf hinweisen, wie sehr der christliche Gottesdienst — und bereits ein größerer Teil der alttestamentlichen und judäischen Liturgie, aus der er entstanden ist — in seiner Konzeption als solcher ursprünglich ist und die Möglichkeit für eine lebendige Synthese von Gebet und Handeln bietet. Er ist eine Feier, und wie jede Feier nimmt er die Elemente des Kosmos wieder auf und ist kosmisch bezogen und anthropologisch erfüllend; aber er ist eine Feier in der Geschichte und nicht eine Feier, mit der man vor der Geschichte flüchtet. Er könnte als Auftrag haben, Natur und Geschichte, Arbeit und Muße miteinander zu versöhnen. Um es genauer auszudrücken: Er ist die erinnernde Aktualisierung eines Heilsgeschehens und die Vorwegnahme seiner zukünftigen Erfüllung. Paradoxerweise ist dieses grundlegende Ereignis, das eine mythische Rolle spielt und durch das Ritual

der Feier aktualisiert wird, historisch. Der Gottesdienst ist also in der Geschichte und die Geschichte im Gottesdienst. Aber diese Heilsgeschichte geht nicht einfach durch die Geschichte der Menschen hindurch. Sie ergreift sie. Das Osterereignis wird im wirklichen Leben aktualisiert, so daß das liturgische Gedächtnis mit der Alltagsexistenz in jener tiefen Verbindung steht, von der wir bereits gesprochen haben. So ist auch die auf Erfüllung hin ausgerichtete Dynamik die gleiche, die das Mysterium (Epiklese) bewegt und die das Handeln anregt: Die Erwartung des Gottesreiches stellt uns vor die Forderung der Gegenwart. Auf diese Weise kann der christliche Gottesdienst die integrierende Kraft des zugleich grundlos liebenden und handelnden Glaubens an den lebendigen Gott zum Ausdruck bringen und inspirieren.

Lebendiger Gottesdienst

Fragen und Aspekte

von Heiner Hoffmann

In der Gestaltung der Gottesdienste, zumindest in den westlichen Kirchen, zeichnen sich gewisse Trends ab, die eine wachsende Übereinstimmung erkennen lassen. In den meisten Kirchen ist die Abendmahlsfeier die normale Form des wöchentlichen Gottesdienstes. Als Lesungen werden weithin nicht nur Epistel und Evangelium genommen, sondern auch Texte aus dem Alten Testament gewählt oder außerbiblische Texte herangezogen. Man sucht nach spürbaren symbolischen Zeichen und Handlungen, man spricht sich den Friedenswunsch zu, gibt sich die Hand als Zeichen der Verbundenheit. In vielen Gemeinden ist der Friedenskuß oder die Umarmung üblich. Man sucht nach einer Flexibilität in der Gestaltung der gottesdienstlichen Räume. Denn für die neuen Gottesdienstversuche und Experimente ist die Flexibilität auch des äußeren Rahmens nötig. Verallgemeinernd könnte man sagen, die „liturgischen" Kirchen suchen nach mehr Freiheit und Spontaneität, während sich die „freien" Kirchen um mehr liturgische Gestaltung bemühen.

Wenn vor diesem Hintergrund doch von einer „Krise des Gottesdienstes" gesprochen werden kann, wenn trotz aller Übereinstimmung in den verschiedenen Kirchen sich immer mehr Menschen fragen, ob der Gottesdienst ihrer Kirche auch ihr eigener Gottesdienst sein kann, dann bedeutet dies, daß es im Gespräch um den Gottesdienst nicht um formale Fragen, nicht nur um die Gestaltung des Gottesdienstes geht. Wenn wir die Frage stellen: Wie können wir unser Bekenntnis leben: das Bekenntnis zu dem Gott, der gesprochen und gehandelt hat, der gegenwärtig ist und auch heute handelt und spricht? Wie können wir zu Ausdrucksformen finden, die nicht nur festhalten und bezeugen, daß Gott gesprochen und gehandelt hat, sondern die offen sind für ein Zeugnis und Bekenntnis aus unserer jeweiligen Situation heraus? — dann geht es nicht nur um liturgische Fragen im engeren Sinn, sondern um das Zeugnis der Christen und der Kirchen in dieser Welt.

Der Gottesdienst kann der Ort sein, an dem das auf exemplarische Weise geschieht. Er ist dieser Ort vielfach nicht mehr,

weil er stärker von der Tradition als von der Gegenwart, weniger durch Freiheit als durch Ordnungen und Strukturen geprägt ist, die starr geworden sind, weil sie einer anderen Zeit oder sogar einer ganz anderen Tradition verhaftet sind. Darum muß über den Gottesdienst gesprochen und daran gearbeitet werden, daß der Gottesdienst zu jenem menschlichen Freiheitsraum werden kann, in dem der einzelne wie auch jede Gruppe oder Gemeinschaft ihrem Lebens- und Glaubensempfinden jeweils neuen, der Situation angemessenen Ausdruck geben können. Aus diesem Grund werden hier einige Fragen und Aspekte angeschnitten, die im Blick auf das Thema „Lebendiger Gottesdienst" wichtig zu sein scheinen.

Einheitliche Gottesdienstordnungen?

In einigen Kirchen oder Kirchenbünden arbeiten Kommissionen und Ausschüsse daran, einheitliche Gottesdienstordnungen zu schaffen, die dann in der jeweiligen Kirche eingeführt werden sollen. Die These, daß eine gemeinsame Gottesdienstordnung, eine einheitliche Form des Gottesdienstes zu einer stärkeren Gemeinsamkeit auch in anderen Bereichen führt, ist in ihrer Richtigkeit schwer zu beweisen. Es gibt dagegen zahlreiche Beispiele, daß auf eine Einebnung der verschiedenen Traditionen verzichtet wird, um nicht zu verarmen. Man versucht ihre Verschiedenartigkeit als Reichtum aufzunehmen.
Der „Unionsplan der Konsultation für Kirchenunion" (COCU) in den USA stellt z. B. ausdrücklich fest: „Wir sind der Meinung, daß keine der sich vereinigenden Kirchen die Kontinuität und den Reichtum ihres eigenen Lebens verlieren soll . . ." An zahlreichen Stellen wird in diesem Unionsplan darauf hingewiesen, daß Mannigfaltigkeit nötig ist. Im Kapitel über den Gottesdienst wird ausdrücklich betont, daß verschiedene Formen des Gottesdienstes (traditionelle und heutige) notwendig sind und Offenheit für neue Experimente und Erfahrungen gegeben sein muß.
In der Tat folgen die Überlegungen zur Vereinheitlichung der Gottesdienstformen und Ordnungen nur zum Teil funktionalen Gesichtspunkten. Sie hängen einer Art Ideologie an, die in den „Richtlinien für die Gestaltung des Gottesdienstes in der

evangelisch lutherischen Kirche" des Lutherischen Weltbundes (1957) so formuliert wird: „. . . daß der evangelisch-lutherische Christ, wohin er auch in der Welt kommt, einen lutherischen Gottesdienst vorfindet, der bei aller Verschiedenheit der Sprache und Einzelgestaltung doch in seinen Grundzügen die heimatliche Ordnung erkennen läßt und ihn im fremden Lande im Gottesdienst ‚heimisch' macht."
Diese „Richtlinien" entstanden wenige Jahre nach der Einführung einer gemeinsamen Gottesdienstordnung für alle lutherischen Kirchen in Deutschland. Inzwischen aber hat es in Europa eine Art „liturgischer Bewegung von unten" gegeben. Von einem gewandelten Verantwortungsbewußtsein für zeitgemäße Formen gemeinsamen Betens und Singens getragen, machten sich kleine Gruppen, Laien und Pfarrer daran, eigene Gottesdienste zu gestalten. Manche Stimmen wurden laut, ob man nun auch hinsichtlich der Gestaltung der Gottesdienste in eine Pluralität gerate, die dann in einen Pluralismus umzuschlagen drohe. Man wird sagen können, daß weder eine schematische Einheitsform des Gottesdienstes, noch bloß augenblicksbezogene Feiern die Krise der liturgischen Erneuerung überwinden können. Was wir brauchen, sind völlig neue, nach Maßgabe der öffentlichen Kommunikation und der heutigen Formen zwischenmenschlicher Beziehungen strukturierte Gestaltungen gemeinsamen Hörens, Bedenkens, Meditierens und Feierns alles dessen, was wir als wirklich erfahren.

Gottesdienst ohne Theologie?

Eine Neugestaltung des Gottesdienstes müßte gerade einsetzen bei einem Ernstnehmen des Pluralismus. Der Gottesdienst will vielfach zu viel auf einmal — Lehre, Gemeinschaft, Evangelisation, Anbetung und Diakonie — und erreicht darum zu wenig. Könnte man sich dazu bereit finden, den Pluralismus theologisch aufzugreifen, dann könnte sich herausstellen, daß der Gottesdienst ein charakteristischer Brennspiegel der zentralen theologischen Fragestellung bleibt. Gottesdienst ohne Theologie? So lange nur über das Formale verhandelt wird, wird es kaum zu einer Neugestaltung, zu einer Verlebendigung des gottesdienstlichen Geschehens kommen. Wenn es aber um ein gemeinsames

Hören, Bedenken und Meditieren alles dessen geht, was wir wirklich und als wirklich erfahren, dann müssen wir den Pluralismus, in dem und aus dem wir leben, ernstnehmen und theologisch verarbeiten.

Dieses Ernstnehmen bedeutet: Die Theologie muß konkret sein. Man kann z.B. sagen, daß jede Auseinandersetzung um den Gottesdienst im Grunde eine Auseinandersetzung mit der Frage ist, ob Gottesdienst wirklich in allen seinen Formen im Zeichen des „Christus allein" steht, ob er wirklich gegenwärtiges Hören auf das vorgegebene Wort ist, das Fleisch wurde. Doch was heißt das konkret? Was das heißen kann, haben die schwarzen Sklaven in Amerika bewiesen. Aus einer Situation der Zerrissenheit und Bedrohung ihrer Existenz sangen sie ihre geistlichen Lieder, ihre Spirituals. Und es ist bezeichnend, daß die Theologie in den Spirituals unmerklich übergeht in Christologie. Die schwarzen Sklaven empfanden eine unmittelbare Solidarität mit dem Heiland, der litt. Als Jesus ans Kreuz genagelt wurde, war er nicht allein. Die Schwarzen litten und starben mit ihm. Doch nicht nur die Solidarität im Leiden ist aus den Spirituals und der Theologie der schwarzen Sklaven in Amerika abzulesen. Ihre Gottesdienste, gekennzeichnet durch Offenheit, freien Stil, durch eine enge Beziehung zu einem Leben, in dem Heiliges und Säkulares sich begegnen, verherrlichen das Leben, die Kraft des Überlebens. Durch ihren konkreten Glauben waren sie imstande, eine Art von Freiheit zu entwickeln, die zwar durchaus die historischen Möglichkeiten und Bedingungen einschloß, aber nicht von ihnen abhängig war.

Mit diesem Beispiel soll zugleich gezeigt werden, wie Konkretheit der Theologie nicht bedeutet, daß sie nur auf Aktionen ausgerichtet ist, daß z.B. das Gebet an seiner Effektivität gemessen werden kann. Gerade im Gottesdienst kann Theologie ihre Mehrdimensionalität unter Beweis stellen.

Verkündigung als Information?

Ausgehend von dem Postulat, daß Theologie konkret zu sein hat, hat man sie funktional zu definieren versucht: Verkündigung als Information. Mit diesem Schlagwort soll darauf hingewiesen werden, daß es nicht um Normengebung, um einfache

Sätze geht, sondern um Funktionen. Das Ganze der Theologie wird dann beschrieben als „ein Dialog im Verständigungsprozeß, der sich kirchlich vergesellschaftet und der kraft der stets überraschenden (also informationellen) Gegenwart Gottes nicht abbricht" (H.-D. Bastian in: Evang. Kommentare, 1969, S. 81). Hier wird der Versuch gemacht, die moderne Informationstheorie zur Verdeutlichung und Systematisierung des gottesdienstlichen Geschehens heranzuziehen. Liturgie ist dann im didaktischen Urteil ein großes Antwortsystem der Kirche, ein Orientierungsschema für mannigfaltige Situationen. Da Information immer eine Mischung aus Wiederholung und Überraschung ist, gilt es bei der Diskussion um den Gottesdienst zu fragen, welcher Überraschungen und welcher Wiederholungen eine Gemeinschaft von Christen unter dem Evangelium bedarf.

An dieser Theorie ist sicher richtig, daß sie auf das didaktische Element des Gottesdienstgeschehens hinweist. Doch sie kann sehr leicht der Gefahr der Eindimensionalität verfallen. Aus der Pädagogik können wir lernen, daß die kognitiven Dimensionen nicht isoliert werden dürfen, sondern daß die emotionale und die soziale Dimension unbedingt dazugehören, wenn Lernerfahrungen wirklich gemacht werden sollen. Das gottesdienstliche Geschehen kann nicht auf den kommunikativen Aspekt eingeengt werden.

Doch die Frage, wie im Gottesdienst Lernprozesse ausgelöst und gefördert werden können, bleibt bestehen. Das gilt zunächst ganz allgemein im Blick auf den gesellschaftlichen Bezug christlicher Fragestellungen, im Blick auf die Funktion von politisch-sozialen Informationen für das christliche Leben. Doch es gilt im besonderen für die Frage der christlichen Unterweisung, der christlichen Erziehung. Hingewiesen sei hier auf die Ostkirche, die christliche Erziehung nicht auf dieselbe Weise vollzieht, wie der christliche Westen, dessen katechetische Tradition sie nicht kennt. Kirchliche Erziehung vollzieht sich in erster Linie durch den Gottesdienst. Darum war und ist es für die Ostkirche entscheidend, den Kindern einen Platz im Gottesdienst zu sichern.

Mit dem Hinweis auf die Informationstheorie und den funktionalen Charakter von theologischen Aussagen ist die Frage der Priorität bzw. des Verhältnisses von Aktion und Meditation oder die Frage nach der Funktion von politisch-sozialer Infor-

mation für das christliche Leben in einer Weise akut geworden, daß die wissenschaftliche Theologie sich solchen Problemkreisen neu stellen muß.

Die Zukunft in der Tradition?

Diese Frage stellt sich, wenn man sich die Gottesdienstordnungen der Evangelischen Kirchen ansieht, die in den Jahren nach 1950 entstanden. In ihnen wurde vielfach auf vorreformatorische gottesdienstliche Formen zurückgegriffen. Alles, was sich um sie herum gebildet hatte, Erweiterungen und Umformungen, wurde abgeschabt, um die reine Urgestalt wieder zum Vorschein zu bringen. Man kann leicht feststellen, in wie starker Parallele die Geschichte der Gottesdienstordnungen zur Geschichte der staatlich gelenkten Denkmalspflege steht. Doch ist mit diesem Rückgriff in das 16. Jahrhundert wirklich eine Verlebendigung des gottesdienstlichen Geschehens in unseren Kirchen erreicht worden? Heute muß man sagen, daß die Zukunft sicher nicht in der Tradition liegt.

Doch wo sollen Kirchen oder liturgische Kommissionen anknüpfen, wenn sie eine eigene Gottesdienstform zu erarbeiten versuchen? Auch hier wird man den Hinweis auf den Pluralismus, in dem und aus dem wir leben, ernstnehmen müssen. Eine allgemeine, überall gültige Theorie gibt es nicht und kann es nicht geben, weil „das Volk" zu verschieden ist in den verschiedenen Ländern — ja selbst innerhalb der einzelnen Länder. Bereits Luther hat sich entschieden gegen jede Vergesetzlichung von Formen und Ordnungen ausgesprochen. Er hat aber zugleich vor einem Mißbrauch der damit gegebenen Freiheit gewarnt: „Obwohl die äußerliche Weise frei ist und — dem Glauben nach — mit gutem Gewissen an allen Orten, zu jeder Stunde, durch alle Personen geändert werden kann, so seid ihr doch — der Liebe nach — nicht frei, solche Freiheit zu vollziehen, sondern schuldig, acht darauf zu haben, wie es dem armen Volk erträglich ist . . ." (WA 18, 419). Maßstab für alle Überlegungen zur Gestaltung des Gottesdienstes war für Luther nicht die Tradition, sondern „das Volk". Doch sind Sätze wie dieser zu oft in dem Sinn verstanden worden, daß „um des Volkes willen" die Formen und Ordnungen der Tradition beibehalten werden sollten.

Aber geht es nicht darum, daß das „Volk" den Gottesdienst als „seine" Feier erleben und verstehen kann? Darum muß es sich — wenn überhaupt von Tradition gesprochen werden kann — um seine „eigene" Tradition handeln. Jedoch ist die gottesdienstliche Tradition in den Kirchen vielfach noch immer bestimmt durch Elemente, die nicht im Lande selbst entstanden, sondern von außerhalb hereingebracht wurden. Daneben gibt es Traditionsströme, die im Lande gewachsen sind, sowohl christliche als auch nicht-christliche. Auch hier kann nicht nur formal argumentiert werden, welche äußeren Formen annehmbar sind und welche nicht. Hier muß die theologische Frage gestellt werden, wie die Kirche jeweils auf die Situation, auf die Wirklichkeit, die sie umgibt, reagiert. Alles was sie von dieser Wirklichkeit trennt und absondert, wäre abzuweisen. Alles was sie offenhält, kann integriert werden. Da Kirche als ein offenes System definiert werden kann, d. h. ein System, das sich ständig regenerieren muß, muß sie auf Veränderungen antworten können, um identisch zu bleiben. Ihre Identität bewahrt die Kirche nicht in ihrer Bindung an die Tradition, sondern dadurch, daß sie jeweils in ihrer Situation auf Anfragen und Herausforderungen reagiert — in der Bindung an die Botschaft, die ihr anvertraut ist und die es zu realisieren gilt. So lange sich dies im Gottesdienst widerspiegeln kann, ist die Herkunft der Elemente, die den Gottesdienst prägen, von weniger entscheidender Bedeutung. Es geht also auch hier um die Relevanz des Gottesdienstes im Leben der Kirche und der Christen, die nur dann gewährleistet ist, wenn der Gottesdienst ein relativ offenes Geschehen ist.

Leben durch Strukturen?

Das ist die Situation: Keine bisherige Erfahrung läßt sich auf die Zukunft anwenden. Wir alle müssen umlernen. Die Angst und die Unruhe wachsen. Man kann sagen, wir sind an ein Ende gekommen. Die Not des einzelnen ist groß. Und was tun wir? Was tun wir dafür oder dagegen? Wir halten traditionelle Gottesdienste, wir erwarten Erbaulichkeit für bestimmte Stunden, wir sprechen von der Gemeinde, die keine mehr ist.

Können neue Gemeinschaftsstrukturen neue Lebendigkeit schaffen?

Zumindest in den Ländern des industrialisierten Westens legt sich der Gedanke nah, daß die Not des einzelnen sich nur durch neue Zusammenschlüsse zu handlungsbereiten und handlungsfähigen Gruppen beheben ließe. Zu fordern wäre eine radikale Offenheit, eine Bereitschaft zur Hilfe, Erfahrungsaustausch. Nötig ist der Abbau der Selbstliebe und Selbstbezogenheit durch korrigierende Gruppenerfahrung. Und Modelle gibt es — auch in den Kirchen.

Es gibt z.B. Gemeinden oder Gemeindegruppen, die den ganzen Sonntagabend zusammen sind. Sie feiern gemeinsam Gottesdienst, der im wesentlichen einem theologischen Arbeitskreis ähnelt. Man ißt gemeinsam, man diskutiert. Der vielbeschworene Unterschied zwischen sakral und profan ist weggefallen. Gemeindeversammlungen dieser Art können zur Sprachschule für Christen werden, indem Lernprozesse initiiert und ermöglicht werden, die weiterwirken und jene radikale Offenheit ermöglichen, die gekennzeichnet ist durch Vertrauen. Dann entfällt auch das von vielen gegen den Gottesdienst vorgebrachte Argument, er sei unbefriedigend, weil durch ihn die Gläubigen eher gehemmt als befreit werden.

Doch ist dieses Bild, das aus Europa bzw. Amerika stammt, auf andere Länder übertragbar? Man kann sicher sagen, auch in den Kirchen und Gemeinden in Afrika und Asien gelte, daß keine bisherige Erfahrung sich auf die Zukunft anwenden lasse und daß alle umlernen müßten. Man kann auch hier von einem Wachsen der Angst und der Unruhe und von tiefgreifenden Änderungen und Wandlungen sprechen. Auch hier kann man eine neue Offenheit fordern und sagen, daß die Bereitschaft zur Hilfe und der Erfahrungsaustausch notwendig sind. Doch warum legt es sich nicht so unmittelbar nahe, von Strukturen und von Strukturänderungen zu sprechen, wie in den westlichen Kirchen? Liegt es daran, daß die jetzt bestehenden Strukturen noch relativ jung sind? Liegt es daran, daß diese Strukturen gar nicht voll entwickelt wurden, weil sie mehr oder weniger von außen eingebracht worden sind? Man kann jedenfalls schwer von einer Erstarrung der Strukturen sprechen (wie man das in den westlichen Kirchen tun muß), weil Erstarrung einen Erkaltungsprozeß voraussetzt, für den die Zeit in den Kirchen Afrikas und Asiens zu kurz war.

Dennoch ist das rapide Wachstum der Pfingstkirchen oder der „Spiritual Churches" in Afrika, Asien und Lateinamerika durchaus als eine Anfrage an die sog. liturgischen Kirchen zu verstehen. Darum könnte man sagen, daß sich viele Fragen und Forderungen in den Kirchen in Afrika und Asien und in Europa und Amerika gleichen, daß aber zur Beantwortung oder Aufarbeitung dieser Fragen unterschiedliche Methoden und Ansatzpunkte gefunden werden müssen, weil die Kirchen jeweils schon zeitlich eine sehr unterschiedliche Tradition und Entwicklung hinter sich haben.

Freiräume für das Neue

Wenn wir fragen, was Gottesdienst heute sein kann und soll, dann werden wir zugeben müssen, daß es kaum eine formal abgeschlossene Definition geben kann. Die Grenzen zwischen sakral und profan sind Grenzen, die durch Jesus Christus durchbrochen wurden. Deshalb war für die Christen von vornherein ein Gottesdienst verdächtig, der sich selbst genügte, der sich losgelöst von ihren Lebensbezügen und von ihrer Lebenswirklichkeit vollzog. Weil der Gottesdienst nicht auf einen bestimmten Ort, auf eine bestimmte Zeit eingegrenzt oder beschränkt werden kann, deshalb kann auch nicht über den Gottesdienst allein gesprochen werden. Vielmehr muß mit dem Wort Gottesdienst ein Fragehorizont einbezogen werden, in dem zentrale theologische Fragen zusammenlaufen.

Wenn wir versuchen, in diesem Rahmen am Gottesdienst und für den Gottesdienst zu arbeiten, dann ist das Ziel, Freiräume für das Neue zu schaffen, da lebendiger Glaube sich je neue Ausdrucksformen sucht. Lebendige Glaubenserfahrung bedarf des lebendigen Ausdrucks. Es geht darum, Freiräume zu schaffen und zu schützen, in denen Neues entstehen und wachsen kann. Dazu ist viel Behutsamkeit, Wachsamkeit und vor allen Dingen Offenheit nötig.

Vor allem müßte man aber dazu kommen, die *Freude* als Hauptkriterium anzusehen für alles, was Gottesdienst genannt sein will. Wenn die Beteiligten eines Gottesdienstes aus lebendiger Erfahrung dessen, was Heil, Erlösung, Befreiung von den konkreten Bedrängnissen und Zwängen des Lebens bedeutet, Hoff-

nung fassen, daß Unterdrückung und Repression verringert werden können, wenn sie Vertrauen und Mut finden, wenigstens in kleinen Schritten ihre Vorurteile und Ängste abzubauen, dann hat der Gottesdienst die Funktion, die er im Leben der Christen haben sollte.

Angeregt von der früheren Kommission des Lutherischen Weltbundes für Gottesdienst und geistliches Leben, wurde in den letzten Jahren eine Debatte geführt über das Thema „Vergebung als Lebenshilfe — Zur Frage der Einzelbeichte heute". Mit „Einzelbeichte" kann sich — und das ist oft geschehen — ein individualistisches Verständnis des Glaubens verbinden. Folgt man jedoch der These, daß „das Bedürfnis nach Aussöhnung, Gemeinsamkeit und Aussprache größer ist denn je", weil „kein Mensch mit sich allein fertig wird", dann ist der enge Rahmen einer individualistischen Betrachtung gesprengt, dann wird deutlich: „Wie Vergebung einen theologischen und zugleich sozialen und diakonischen Bezug in die Welt hinein hat, und nicht nur im Handeln Gottes am einzelnen, sondern auch des Menschen an der Gesellschaft, an einer Gruppe oder unter den Völkern besteht, so ist auch die Erkenntnis von Schuld nicht nur auf Gott, sondern auch auf die Gesellschaft ausgerichtet und auf die Umwelt bezogen." (Studiendokument der früheren Kommission des Lutherischen Weltbundes für Gottesdienst und geistliches Leben)

Diese Sätze deuten an, in welcher Ausrichtung die weitere Arbeit an diesen Fragen geschehen kann. Der Hinweis auf die Freude als zentrales Kriterium für den Gottesdienst hat ja seinen eigentlichen Grund im Wissen um und im Bekenntnis zur Versöhnung. Der Gottesdienst kann „Freude machen" und von daher neue Ermutigung vermitteln, wenn und weil die Beteiligten des Gottesdienstes erfahren, daß Vergebung Versöhnung bedeutet: Anstiftung zur Freiheit, zur Freude.

Ökumenische Perspektiven

Bisher erschienen:

Band 1:
Die Zukunft des Ökumenismus
Mit Beiträgen von Per Lønning, Georges Casalis und Bernhard Häring, dem Dokument einer Arbeitsgruppe und einer Einleitung von Günther Gaßmann
109 Seiten, DM 12,—
ISBN 3 87476 014 6 (Verlag Otto Lembeck)
ISBN 3 7820 0251 2 (Verlag Josef Knecht)

Band 2:
Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute
Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen lutherisch-reformierten Dialoge
von Marc Lienhard
140, XII Seiten, 2. Auflage, DM 12,—
ISBN 3 87476 018 9 (Verlag Otto Lembeck)
ISBN 3 7820 0260 1 (Verlag Josef Knecht)

Band 3:
Luthertum und Katholizismus im Gespräch
Ergebnisse und Stand der katholisch/lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene
von Harding Meyer
177 Seiten, DM 15,—
ISBN 3 87476 020 0 (Verlag Otto Lembeck)
ISBN 3 7820 0281 4 (Verlag Joses Knecht)

Band 4:
Gott und Gottesdienst
Mit Beiträgen von Vilmos Vajta, Martin Seils, Peter S. M. Selby, Jean-Pierre Jossua und Heiner Hoffmann
94 Seiten, DM 9,50
ISBN 3 87476 024 3 (Verlag Otto Lembeck)
ISBN 3 7820 0289 X (Verlag Josef Knecht)

In Vorbereitung:
Band 5:
Jesus. Konfrontation und Gemeinschaft

Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main
Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main

„Ökumenische Perspektiven", herausgegeben von Marc Lienhard und Harding Meyer im Auftrag des Instituts für ökumenische Forschung in Straßburg, beschäftigt sich in einer für Theologen und gebildete Laien verständlichen Ausdrucksweise mit aktuellen interkonfessionellen Fragen. Die Reihe des lutherischen Forschungsinstituts in Straßburg, einer Einrichtung des Lutherischen Weltbunds (Genf), will das zwischenkirchliche Gespräch beleben und neue Wege der Annäherung und zur Übereinstimmung zeigen. Die Reihe vermittelt Information und Dokumentation. Im Mittelpunkt der Überlegungen stehen die heutigen Chancen der ökumenischen Bewegung (z. B. in Band 1) und die Beziehungen zwischen den Konfessionen (Band 2 und 3). Die Schriftenreihe regt zum Weiterdenken und zur ökumenischen Aktion an.

Band 4:

Gott und Gottesdienst

Theologen verschiedener Traditionen überdenken das gottesdienstliche Erbe und deuten Gottes Dienst zum Heil der Menschen in den menschlichen Formen des Gottesdienstes.

ISBN 3 7820 0289 X (Verlag Josef Knecht)
ISBN 3 87476 024 3 (Verlag Otto Lembeck)